XXXV ANUL XXXV

NR. 7—8 IULIE—AUGUST 1945

REVISTA TEOLOGICĂ

REDACȚIA ADMINISTRAȚIA

SIBIU, ACADEMIA TEOLOGICĂ ANDREIANĂ

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ ÎNTEMEIAT ÎN 1907

APARE LUNAR

SUB PATRONAJUL I. P. SF. MITROPOLIT **NICOLAE** AL ARDEALULUI

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA:

ACADEMIA TEOLOGICĂ „ANDREIANĂ", SIBIU, STR. MITROPOLIEI 24—28

ABONAMENTUL PE UN AN: 2500 LEI

Pentru studenţii în Teologie: 2000 Lei

Inscrisă în Registrul special al Tribunalului Sibiu sub nr. 1—1938
Autorizaţia Cenzurii Militare a Presei nr. 2147—1944

ÎN ACEST NUMĂR:

Ordinea articolelor e determinată numai de consideraţiuni tehnice

TIPARUL TIPOGRAFIEI ARHIDIECEZANE

ANUL XXXV Iulie—August 1945 NR. 7—8

REVISTA TEOLOGICA
ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
DIRECTOR: Prof. Dr. GRIGORIE T. MARCU

PUTERILE DUHULUI

de

Diacon NICOLAE MLADIN
Profesor la Academia teologică „Andreiană"

Dacă ne-ar cere cineva să exprimăm succint ceea ce Iisus Hristos a dăruit lumii, cred că n'am greşi de i-am răspunde: Iisus Hristos a dăruit lumii pe Duhul Sfânt. El l-a trimis sfinţilor Apostoli şi prin sfânta Sa Biserică El îl revarsă mereu valuri-valuri peste toate sufletele, peste toate veacurile, peste toate neamurile. Şi prin Duhul sfânt a săltat viaţa omenească de pe pământ la cer, a făcut din oameni trupeşti — oameni duhovniceşti, din oameni ai păcatului şi ai morţii — oameni ai luminii şi ai vieţii, din oameni pieritori — oameni nepieritori, din oameni ai robiei — oameni ai libertăţii, din oameni ai neputinţei — eroi şi mucenici ai biruinţii. Prin Duhul Sfânt iubirea lui Dumnezeu s'a sălăşluit în inimile noastre şi nu mai suntem fii ai mâniei ci fii ai dragostei şi fraţi după har cu Iisus Hristos.

O, minunat este darul acesta al Duhului Sfânt! Prin el cerurile s'au deschis şi omul s'a coborît şi istoria a devenit un incendiu; prin el viaţa omenească nu mai stă aplecată sub blestem, ci se înalţă luminoasă către zările nemărginite ale Dumnezeirii; prin el toate s'au umplut de lumină, toate se curăţă, toate se împlinesc, toate se întăresc şi valurile de luptă şi suferinţă ale vieţii pământeşti se revarsă în marele ocean al Veşniciei...

Cu toate acestea există şi astăzi oameni cari recunosc: e adevărat, viaţa spirituală, viaţa în Duhul Sfânt este un dar al creştinismului, dar continuă: este un dar de care nu mai avem nevoie. Atena a dat lumii: arta şi filosofia; Roma i-a lăsat moştenire: ordinea şi justiţia; creştinismul a revărsat peste istorie torentele Duhului. Noi vom da lumii ceva cu totul nou: un omagiu la conştiinţa deplină a naturii sale. Căci duhul creştin a început să ne plictisească: e ceva foarte incomod, un oaspe care se anunţă în toate şi unde îţi place şi unde nu-ţi place. Duhul — zic aceştia — e duşmanul vieţii: el e în permanentă luptă cu viaţa, el subjugă viaţa, el o distruge. Viaţa duhovnicească e o floare rară care pretinde ca toate ale lumii să le socotim frumoase pentru ca ea să înflorească. Duhul e focul ce consumă făptura trupului în dogorile lui, aşa cum arde o bucată de lemn în flacările din vatră. El a întrodus tragedia în lume: drama lăuntrică, drama luptei dintre trup şi spirit, drama renunţărilor jertfelnice... De aceea n'avem nevoie de el: vrem să ne trăim viaţa fără el, fără prezenţa lui tulburătoare, fără arderile lui dureroase, fără disciplina lui supărătoare. Noi vrem să ne dăruim vieţii, să credem şi să mărturisim că omul este numai trup, un trup peste care arta aruncă porfira unei frumuseţi mincinoase, care însă nu e altceva decât viermuire de pofte şi plăceri. Cât mai multă plăcere, cât mai multă distracţie. Lăsaţi-ne să ne trăim viaţa din plin, fără frânele spiritului, fără fantomele duhului.

Iată un fel de-a cugeta şi a trăi care are astăzi, ca şi altădată de altfel, destui aderenţi: oameni fără spirit, oameni cari nu vor să audă de viaţa duhovnicească. Ei vor să fie „liberi", eliberaţi de „tirania" Duhului ce se luptă împotriva patimilor firii. Ei vor să redevină păgâni, să se recunoască numai în perspectivă biologică.

Să-i lăsăm pe treapta biologică pe care le place să se identifice şi să ne întrebăm: mai poate oare omul să renunţe la spirit? — Noi credem că nu. O întoarcere la păgânismul antic sau la starea „primară" de animalitate este imposibilă. De altfel, aceasta nici n'o cere nimeni: omul

modern crede în evoluție. Faptic, acest om se mărginește la o viață rudimentară: mănâncă, muncește, doarme și se distrează. — Cu toate acestea, flăcările Duhului Sfânt nu vor putea fi stinse. Odată focul Duhului sălășluit în lume, istoria toată este un incendiu care atinge cu pălălăile lui veșnicia și nu există forță omenească în stare să-l înăbușe. E zadarnică și ridicolă revolta împotriva spiritului: el constitue înșiși rădăcinile vieții omenești: e nebunească răsvrătirea împotriva Duhului Sfânt: fără el nu există om, nu există omenie, nu există umanitate, viața lipsită de puterile lui e o viață de un nivel coborît, de sbucium și fatalitate dură. Nu spiritul a introdus tragedia în lume, ci revolta împotriva lui...

Dar oare într'adevăr Duhul e dușmanul vieții, e ruina trupului, o distrugere a bucuriei și a libertății? — Nici odată. Duhul e dușmanul păcatului ce generează morala, e ruina perversității ce pustiește trupul, e nimicirea tamtamului și sclaviei poftelor ce falsifică bucuros și libertatea. Dușmanul vieții, al trupului, al bucuriei, al libertății nu este Duhul, ci păcatul, pe care societatea modernă îl idolatrizează. Viața întru Duhul Sfânt este viață întru adevăr, pe când viața împotriva lui e viață întru minciună: sus e sănătate, cealaltă boală; una este plinire, cealaltă distrugere; una e iubire, cealaltă ură, una a pace, cealaltă turburare; una e plină de sens, cealaltă e superficială și deșartă. Puterea Duhului sfânt e singura putere formativă a vieții omenești în totalitatea ei, așa cum lumina soarelui e singura lumină ce generează viața. Viața pământului nu germinează sub lumina uzinelor electrice, ci sub căldura și lumina soarelui; viața omenească nu este spre desăvârșire sub lumina slabă a diferitelor ideologii, ci numai prin lumina și căldura Duhului Sfânt. Singur Duhul Sfânt e principiul existenții, viabilității și desăvârșirii adevăratei vieți omenești: fără el nu există viață umană...

Spre a înțelege aceasta mai bine, să zăbovim puțin asupra unei comparații: Duhul Sfânt a fost asemănat și cu apa cea vie, care astâmpără setea sufletului și dă viață care purifică și întărește. Ce funcție îndeplinește apa pentru trup aceea o împlinește duhul pentru suflet. Și-acum: ce

ar zice societatea modernă de un grup de oameni care s'ar revolta împotriva preceptelor igienice de-a face baie și a se spăla în fiecare zi: a te spăla zilnic e o tiranie, a te îmbăia e o osteneală și o năduşeală încordată — să lăsăm organismul să crească în voie, să se curăţească singur, să se bălăcească în toate noroaiele! Noi vrem libertate deplină! Desigur toţi i-ar socoti pe acești exaltaţi ai „libertăţii", nişte nebuni, și i-ar închide la balamuc. Cu toate acestea nu altă figură fac cei ce se revoltă împotriva duhului. Lozincile lor sunt asemănătoare: n'avem nevoie de igiena sufletului, n'avem nevoie de apa Duhului cea purificatoare, ca să te rogi în fiecare zi, să mergi la Biserică, să te spovedeşti, să te împărtăşeşti; noi ne simţim bine în gunoaiele plăcerilor și păcătoşaniei omenești. Aceasta e ridicola afirmaţie o omului modern — celui atât de simţitor la igiena trupului. El nu-și dă seama că nu-i destul să-ţi speli trupul spre a fi curat, ci trebue să curăţi blidul şi pe dinlăuntru, să-ţi învălui toată făptura în apele pure ale Duhului, spre a fi cu adevărat curat, fără pată, fără prihană.

Lupta vremilor noastre, ca dealtfel a tuturor vremilor, se dă între omul duhovnicesc și omul trupesc, între omul stăpânit de fervorile Duhului și omul robit de pătimirile trupului. Noi, cei ce mărturisim puterile Duhului în lume, trebue să ne lăsăm covârşiţi în propria-ne viaţă de dogorile lui de viaţă dătătoare. Dar Iisus Hristos a venit în lume mai ales „ca să mântuiască pe cel pierdut". Glasul acesta de chemare din beznă la lumină, din robie la libertate, din animalitate la viaţa duhovnicească trebue să fie ca o sabie de foc în veacul acesta atât de tuburat, dar și atât de însetat de dreptate și adevăr. Să fim propoveduitorii lui. Ca în felul acesta să lăţim pe pământ hotarele împărăţiei unde luminează puterile Duhului Sfânt: Duhul Adevărului, Duhul libertăţii, Duhul bucuriei și al păcii.

SENSUL SPIRITUAL AL POSTULUI

de

Preot Dr. CORNELIU SÂRBU

Conferenţiar la Academia teologică „Andreiană"

ÎNVIEREA DOMNULUI ȘI TINEREȚEA

Ne mai desparte puţină vreme de marele Praznic al Învierii Domnului. Învierii Mântuitorului — reactualizată în mod tainic dar *real* prin cea mai mare sărbătoare a creştinismului: sf. Paşti — ***trebue să-i corespundă reînvierea sufletească a creştinului,*** adecă ridicarea lui din mormântul păcatului şi îmbrăţişarea unei vieţi neprihănite şi sfinte.[1] Căci integrarea noastră în planul şi duhul de viaţă transcendentală al sărbătorii Învierii Domnului, se face numai printr'o *potenţare maximă* a persoanei noastre, printr'o ridicare la o *trăire spirituală maximă,* printr'o respiraţie duhovnicească demnă de Mântuitorul.[2]

Dacă tinereţea autentic umană este setea de ideal şi de dăruire, atunci capacitatea ei de avânt şi de jertfă *trebue să păşească pe urmele de sacrificiu şi înviere ale Domnului.* Căci nu există desnodământ mai fericit al sbuciumatei drame a tinereţei şi nici ipostază mai demnă pentru un tânăr, decât hlamida *biruinţii vieţii neprihănite asupra morţii păcatului, înnoirea în duhul Învierii lui Hristos. Adevărata înnoire a tineretului, adevărata lui înviere sufletească, este participarea la învierea lui Hristos.*

LUPTA DINTRE CARNE ȘI SPIRIT

Dar la Hristos cel înviat se ajunge numai prin Hristos cel răstignit. Precum Mântuitorul a ajuns la înviere numai pe drumul de lacrimi şi sânge al Golgotei, tot aşa şi noi

---

[1] *Sârbu Corneliu:* Primatul spiritual al postului. In „Telegraful Român", Nr. 9 din 27 Febr. 1944, p. 1.

[2] Cf. *Idem:* Natura şi valoarea timpului. Sibiu 1943, p. 103.

ucenicii Lui *ajungem la învierea sufletească numai prin purtarea crucii noastre*, potrivit chemării Sale: „Cel ce vrea să vină după mine, să se lapede de sine, *să-şi ia crucea sa* şi să-mi urmeze mie", (Luca 9, 23). Iar crucea însemnează *suferinţă, luptă* şi *moarte*.

Pe drumul ce duce la viaţa cea adevărată, la viaţa în Hristos, întâlnim o *piedică puternică*, care provine dela *poftele şi patimile trupeşti*, ce se războesc împotriva spiritului (Cf. I Petru 2, 11).

Adevărata viaţă umană, capabilă a asigura omului actualizarea tuturor forţelor sale creatoare şi împlinirea lui totală, este participarea la însăşi viaţa lui Dumnezeu. Dar *prin păcatul strămoşesc omul s'a desprins de comuniunea vitală ca izvorul vieţii celei adevărate: Dumnezeu*. Această emancipare de sub tutela Cerului, a avut o gravă repercusiune asupra naturii umane: raţiunea s'a întunecat, voinţa s'a înrăutăţit, simţământul s'a ataşat la cele pământeşti şi odată cu acestea *întreg omul s'a pervertit*. Totodată s'a produs — ceeace antropologia uită de obiceiu să accentueze — *disarmonia* dintre cele două elemente constitutive ale naturii umane: trupul şi sufletul, prin *sfărâmarea unităţii armonice dintre acestea*. Trupul, în loc să rămână tovarăşul şi instrumentul de manifestare al sufletului, îşi trădează grav misiunea şi se abate dela viaţa cea adevărată. Prin această abatere se începe *drama lăuntrică* din viaţa omului: o *luptă necurmată*, de al cărei final depinde însuşi destinul nostru.

Elementul acestei drame interioare este antagonismul dintre trup şi suflet.

Cele două principii antagoniste nu sunt propriu zis trupul şi sufletul, ci opoziţia se desfăşoară între ceeace Iisus numeşte *carne* şi *spirit*: „spiritul este — zice Domnul — osârduitor, iar carnea neputincioasă" (Mat. 26, 41). Căci în accepţiunea creştină cuvintele carne şi spirit nu sunt riguros sinonime cu cuvintele trup şi suflet. Ele se referă de obiceiu nu la viaţa fizică şi psihică a omului, ci la viaţa lui religios-morală.[1] Spiritul desemnează partea cea mai

[1] Cf. *Chevrot:* La vie de l'homme nouveau, Paris (Desclée) 1939, p. 158.

superioară din sufletul omenesc: scânteia divină din el, prin care Dumnezeu face legătura cu întreg omul; iar carnea desemnează natura umană pervertită prin păcat și aservită puterii instinctelor josnice, adică ființa noastră întreagă — după trup și suflet — întrucât e robită patimilor. Ele ajung inevitabil în *luptă*, pentrucă *spiritul tinde spre cer, iar carnea caută plăcerea simțuală*. Chinuită de această luptă dramatică, omenirea strigă prin gura sf. Ap. Pavel: „Văd în mădularele mele altă lege, *care se luptă împotriva minții mele și mă face rob legii păcatului*, cea din mădularele mele. Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia", (Rom. 7, 23—24). Minunat înfățișează această dramă interioară și *Pascal*: „Există — zice el — o luptă lăuntrică în om între rațiune și pasiuni. El ar putea să se bucure de o oarecare pace dacă n'ar avea decât rațiunea fără pasiuni, sau dacă n'ar avea decât pasiunile fără rațiune. Însă având și pe una și pe cealaltă, *el nu poate exista fără luptă... El este totdeauna divizat și contrar lui însuși*".[1]

Stârnită, ințețită și alimentată mereu de ispita lumii înconjurătoare și a diavolului, care „răcnind ca un leu, umblă căutând pe cine să înghită" (I Petru V, 8), pofta trupească: această iubire desordonată față de plăcerea senzuală, cade în *exces*, din exces în *abuz*, iar din abuz în *vicii*, care robesc voința și sfârșesc în *pasiuni*, care instaurează *tirania poftelor*. Ceeace mărește pericolul, e faptul că toate poftele simțuale se întărîtă reciproc. Ele devin cu atât mai periculoase, când inundă întreg trupul.[2] Atunci ele dau naștere *„omului trupesc sau carnal"*, în care plăcerea trupească se revarsă asupra sufletului și-l face *rob al patimilor*.

DECĂDEREA TINEREȚII

De această robie cruntă a patimilor nu scapă nici tineretul. Indisciplina actuală a moravurilor moștenită dela un veac ireligios, și influența unor nefaști „apostoli moderni

[1] Pensées. (Édition de 1670). Paris (E. Flammarion) 1926, p. 115.

[2] Cf. *Tanquerey Ad.*: Grundriss der aszetischen und mystischen Theologie, In's Deutsche übertragen von P. Johannes Sternaux. Paris (Desclée et Cie) 1935, p. 105 sq.

ai plăcerilor sensuale", cari au lansat deviza că omul satisfăcând fără rezervă toate poftele naturii sale, nu face decât să „consimtă la viață" și cari au degradat cuvântul „a trăi" folosindu-l pentru a ascunde mediocritatea și excesele detestabile ale „omului de petrecere și desfrâu", — au ucis în tinerime dorul după puritatea spiritului și curățenia inimii și au orientat-o spre predominarea energiilor biologice asupra energiilor spirituale. Și astfel asistăm cu durere la *tragedia tinereții moderne*, care în loc să urmeze chemărilor a ceeace e mai esențial, mai nobil și mai autentic în ființa sa, *închide spiritul în cătușele patimilor și-l poartă în toate noroaiele vieții.* Tinerețea de azi e — de cele mai multe ori — risipire nesocotită de energie, rostogolire oarbă în genuna păcatului, frenezie fără sens și fără lumină. E umblare nestăvilită în umbra deșertăciunii, desamăgirii și desgustului. E renunțare rușinoasă la orizontul adevărat al tinereții, ofilirea tinereții spiritului prin robire patimilor, prin prăvălire în descompunere și prin îmbătrânire fără de vreme. Ea cade astfel sub rigorile drasticei dojane din Apocalips: „Știu faptele tale,... *că trăiești și ești mort*", (I, 3), ceeace-i tot una cu a fi cadavru ambulant.

ÎNFRÂNARE ȘI MORTIFICARE

Așa fiind, se pune acut marea întrebare: *Care este remediul de vindecare a acestei stări?* Desrobirea din înlănțuirea patimilor *se dobândește numai prin forța spiritului.* Căci numai spiritul poate birui carnea. Firește, nu ignorăm utilitatea secundară a altor remedii, cum sunt: igiena, cultura fizică și sportul, care contribuesc în largă măsură la echilibrul înțelept al trupului uman. Dar educația fizică, dacă-i lipsită de orice ajutor moral, degenerează în exaltarea forței și în cultul materialist al rasei. Puterea mușchilor nu-i energie morală, iar violența nu-i o garanție a castității. Iar dacă pentru a elibera pe om de idolatria cărnii, l-am încovoia în fața mitului sângelui, n'am face altceva decât să schimbăm eroarea. Căci *omul nu trebue să fie dominat nici de carne și nici de sânge. El nu-i stăpân pe sine decât dacă se lasă condus de spirit.* Drept aceea, *desrobirea de patimi se face prin restabilirea unității armo-*

nice dintre trup şi suflet şi reaşezarea trupului sub imperiul comendamentelor superioare ale spiritului, care e chemat să dirijeze şi disciplineze forţele vitale ale omului. Ceeace e tot una cu omorîrea patimilor şi înduhovnicirea trupului prin *asceză*, piatra unghiulară a vieţii spirituale.

Temelia pe care se zideşte purificarea de pofte şi patimi, este *înfrânarea*. Negativ, mortificarea patimilor constă în *renunţare*, în *desfacere* de bunurile exterioare şi *negarea propriului eu păcătos*, pentru a putea urma numai lui Hristos. Ori, aceasta nu se poate face decât printr'un regim îndelungat de *înfrânare* trupească şi sufletească, de *stăvilire* a tuturor pornirilor pătimaşe ale trupului şi sufletului, pentru a slăbi corpul păcatului. Înfrânarea este aruncarea prin voinţă a întregei noastre fiinţe păcătoase într'o *totală nefuncţionare*, oprirea vieţii întregei noastre fiinţe pătimaşe, *disciplinarea* tuturor poftelor şi pasiunilor trupeşti şi sufleteşti.

Marele rol de *funcţiune terapeutică spirituală al înfrânării*, l-au sesizat încă moraliştii vechi şi au practicat-o pe o scară întinsă. *Xenofon* ne istoriseşte — în Amintirile sale despre Socrate — că acesta, ori de câte ori era înfierbântat de zăduful zilei, scotea o găleată de apă din fântână, o golia încet pe toată şi abia după aceea scotea alta şi bea. Iar Plutarh — în dialogul său: Cum să ne vindecăm de mânie — ne spune că acelaşi Socrate, „de câte ori simţia că e cuprins de o supărare mai mare împotriva vreunuia din prieteni — înaintea furtunii, retrăgându-se spre un cap maritim — îşi îndulcea glasul, îşi lua un chip surâzător şi o privire mai blajină, *nelăsându-se biruit de patimă şi împotrivindu-se ei*, tocmai prin aceea că lua o direcţie contrară acestei patimi.[1] După acelaşi Plutarh, marele filosof *Plato*, făcând odată sclavul său o trăsnaie straşnică, pentru care oricare altul i-ar fi administrat o corecţie riguroasă, i-a zis acestuia: *„Acuma nu te bat, pentrucă sunt prea mâniat"*. Iată, acum şi reţeta de care s'a folosit însuşi Plutarh spre a se vindeca de mânie: „Mai întâi m'am hotărît să mă abţin câteva zile dela orice izbucnire de

[1] *Plutarh:* Despre mânie. Liniştea sufletească. Despre limbuţie. Traducere din limba elenă de Ştefan Bezdechi. Sibiu, 1943, p. 31.

mânie, ca și cum m'aș fi înfrânat dela vin sau băutură. Apoi, timp de o lună sau două, încercându-mă pe mine însumi, încetul cu încetul, am progresat, cu vremea, însușindu-mi răbdarea, cu tărie luând seama și păzindu-mă de cuvinte amenințătoare, *înfrânându-mă dela orice vorbe și fapte nesăbuite și dela patimi*".[1]

Desăvârșirea înfrânării se face prin *mortificarea propriu-zisă*, prin *lupta continuă de suprimare totală a tuturor poftelor și pasiunilor trupești și sufletești*. Totalitate de virtuți și temelie a tuturor virtuților, mortificarea este slobozirea firii de puterea nimicitoare a păcatului și redarea ei, vieții. Crucificare durabilă a cărnii și îngropare a omului vechiu al păcatului, *mortificarea se urcă până la sublimarea patimilor și convertirea acestora în funcțiuni de spiritualizare și înobilare a omului*. Ca atare, ea este mijloc de educație desăvârșită a voinții și de orientare a ei spre unirea cu Dumnezeu, de spiritualizare a ființei umane prin îmbrăcarea ei în chipul de lumină al omului nou sau duhovnicesc. La acest proces de renunțare dureroasă, de luptă crucificatoare întru răstignirea tuturor poftelor și patimilor din noi, ne obligă însăși îndatoririle morale ce le-am luat asupră-ne la Botez. Căci întreita cufundare însemnează c'am murit păcatului împreună cu Hristos, iar ieșirea din apă reprezintă participarea la viața lui Hristos cel înviat, potrivit învățăturii pauline: „Dacă am murit păcatului, cum vom mai trăi în el? Sau nu știți, că ori câți ne-am botezat în Iisus Hristos, în moartea lui ne-am botezat? Căci ne-am îngropat prin Botez împreună cu el în moarte, pentru ca așa cum Hristos s'a sculat din morți prin mărirea Tatălui, *așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții*", (Rom. VI, 2—4).

Tinerețea spirituală: simplitatea spiritului și puritatea inimii, așa cum a răsărit neprihănită ca un crin din apele de renaștere ale sf. Botez, este *unitatea de măsură* după care se judecă viața omenească, e culmea spre care suspină toate dorurile noastre și se trudesc toate eforturile noastre. Pentru păstrarea și actualizarea ei deplină până la măsura vârstei plinirii lui Hristos, se cere luptă necon-

[1] *Idem*, ibidem, p. 14 sq.

tenită, viligență continuă și efort mereu înnoit. Iar cine a pierdut-o prin robirea firii sale, patimilor, trebue să accepte moartea „trupului păcatului", a omului celui vechiu, crucificarea pornirilor pătimașe, să accepte crucea și suferințele.

Drept aceea, și **tineretul poate participa la învierea Domnului, numai prin participarea la crucificarea Lui.**

POSTUL

Un mijloc minunat de despătimire, de spiritualizare și de reînviere a ființei umane, este **postul.**

Postul este abținerea vremelnică — totală sau parțială — dela mâncare și băutură, din motive morale, îmbinată cu o radicală schimbare a felului de viață și cu o intensă trăire spirituală. Fiind o deosebită manifestare a virtuților abstinenței și cumpătării,[1] esența lui se definește în comparație cu acestea.

Abstinența este în general orice stăpânire de sine sau înfrânare, în direcția dublă a virtuții cardinale a cumpătării: a) *cumpătarea în mâncare și băutură,* în special abținerea dela mâncări de carne în zilele de post și abținerea dela băuturi spirtoase, impusă de mișcarea antialcoolică din motive igienice și sociale; b) *abstinența sexuală* ca cerință a castității înainte și în timpul căsătoriei.[2]

Inrudită strâns cu abstinența dar mai largă în cadrul ei de manifestare, *virtutea cardinală a cumpătării este dexteritatea spiritului de a ordona poftele și clocotirile sensuale după legile rațiunii.* E disciplinarea întregei sensibilități, o stare de echilibru sufletesc, adecă o stare în care toate înclinările, poftele și pasiunile sunt ținute în frâu și satisfăcute rațional.

Insăși abstinența și cumpătarea în desfășurare intensificată, postul respiră prin plămânii acestor virtuți, dar le **depășește în sensul că le desăvârșește până la suprimarea sensualității din noi și ne ridică la starea con-**

---

[1] Cf. *Waldmann M.:* Fasten. In „Lexikon für Theologie und Kirche". Fr. i. Br. (Herder) 1931, III. B., col. 963.

[2] *Baumgartner G.:* Enthaltsamkeit. In „Lexikon für Theologie und Kirche", III. B., col. 697.

templativă a spiritului ascetic, dând aripi acestuia în lupta activă cu carnea. Ca atare, el aparţine unei legi a firii umane.

POSTUL CERINŢĂ NATURALĂ

In sprijinul acestei afirmaţii, stă însăşi *vechimea şi practica generală a postului.* Deşi n'o avem încă completă, istoria postului ne arată că deja la popoarele naturale americane ambii părinţi postiau pentru a preveni de nenorocire copilul aşteptat, iar cei ce rămâneau acasă postiau în favorul luptătorilor sau pescarilor plecaţi de acasă. Inşişi luptătorii şi vânătorii postiau, spre a le reuşi acţiunea intreprinsă. Dar nu se practica numai ca mijloc eficace pentru obţinerea de putere, ci mai târziu postul apare ca *mijloc igienic* şi *de pregătire a curăţeniei cultice* (de pildă: la intrarea în grupurile totemice sau în cultul misteriilor), de obţinere a stărilor vizionare, precum şi ca mijloc de căinţă, ca faptă plăcută lui Dumnezeu şi ca acţiune fiziologică de potenţare psihică şi adâncire lăuntrică. Odată cu înjghebarea primelor comunităţi sociale, postul apare organizat în anumite timpuri de post. Prezent şi în anumite şcoli filozofice (de ex.: la Pitagorei, Stoici ş. a.), *îl găsim aproape peste tot în istoria religiunilor*: Deşi Budha nu găseşte mântuire pe calea postului, totuşi în *budhismul* de mai târziu postul este o regulă de viaţă; în *maniheism* cultul constă în special din post şi din rugăciune; *mohamedanismul* rândueşte o lună specială pentru post: Ramadhan, în care ajunarea totală dela revărsatul zorilor şi până la apusul soarelui, e obligatorie; iar *religiunile monahice* îl exagerează.[1] **Această amplă şi străveche practică este cea mai solidă motivare a postului, întrucât îl arată vădit ca pe o cerinţă firească a vieţii umane. Şi legitimarea prin viaţă spulberă orice contestare raţională, care — în cazul acesta — ignorează sau desfigurează realitatea vie.**

Cu toate acestea în mintea multora mai stărue încă opinia că postul distruge fiinţa umană, o împuţinează, îi

---

[1] *Schmidt*: Fasten. In „Religion in Geschichte und Gegenwart". 2. Aufl. Tübingen (Mohr) 1929. III. B. col. 518 sq.; *Waldmann M.*: O. c. col. 963.

comprimă vitalitatea şi-i ştirbeşte integritatea. Aşa încât, silinţele postelnice sunt — după ei — a se taxa drept nişte cazne dăunătoare omului.

Această obiecţiune nu trebue să intimideze pe nimeni, ci cel mult să desguste pe adevăratul scrutător al realităţii faptice. Căci *în realitate postul este un factor de eliminare a boalelor, de spălare a fiinţei noastre şi de întărire a ei.* Şi cine desfigurează realitatea de dragul de a-şi camufla — zadarnic! — patima pântecului sau de a-şi justifica iluzoric o anumită comoditate rău înţeleasă, acela nu face ştiinţă ci o **gravă pseudo-ştiinţă**, postându-se într'o atitudine nedemnă de numele adevărat de om cult.

În sprijinul afirmaţiunilor noastre *stau şi experienţele recente ale omului, precum şi constatările ştiinţei medicale actuale.* Organismul uman fiinţează fiziologic prin *procesul de metabolism:* de asimilare şi desasimilare a alimentelor. Starea lui de sănătate depinde de echilibrul dintre aceste două funcţiuni. O alimentaţie ce conţine făinoase şi leguminoase dă o cantitate relativ redusă de produşi de desasimilare. Absolut contrarul se produce în cazul unei alimentaţii bogate în carne şi în grăsimi animale. Rinichiul, organul principal de epuraţie, şi celelalte organe ce susţin respectiva funcţiune, sunt obligate la o muncă disproporţionată, cu atât mai mare cu cât alimentaţia e mai excesiv carnivoră. In consecinţă, excesul de alimentaţie şi mai ales alimentaţia carnivoră, produce *obosirea, slăbirea diferitelor organe* şi determină o serie întreagă de *boli de nutriţie,* ca: obezitatea, diabetul, guta, unele feluri de reumatism, ipertensiunea arterială şi în general toate boalele de ficat. *Singurul lor remediu este înfrânarea şi postul, în termen medical:* **dieta.** De fapt, aşa numita **„cură de post"**, practicată pe o scară întinsă de medicina ultimilor 10 ani, a dat rezultate nebănuite, acolo unde întrebuinţarea celor mai bune medicamente a eşuat. De pildă, la ipertensiune arterială *regimul Vollhard* impune o consumaţie exclusivă de fructe 7—8 zile. Legea cumpătării în mâncare se dovedeşte aşa de riguros necesară, încât nici în aşa numitele boli consumptive (ca de ex.: tuberculoza pulmonară) cari impun o supraalimentaţie, *organismul nu suportă o alimen-*

tație prea încărcată. Așa încât, se impune un *post al vârstelor*: Dacă la *omul tânăr* respectarea unor zile de post *evită boalele și asigură buna funcționare a organismului pe un timp îndelungat și înlătură periclitarea viitorului său sanitar, deci apare ca o necesitate preventivă, la omul trecut de 45 de ani postul este o necesitate de viață.* Prin urmare, însăși știința medicală recentă confirmă adevărul că *structura ființei umane este astfel alcătuită de Dumnezeu, încât înfrânarea și postul nu-i sunt numai prielnice ci absolut necesare.* Căci prin consumație fără măsură, organismul se uzează, obosește și slăbește, mai mult își consumă energia decât și-o sporește. Luxul, desfrâul relaxează puterile psiho-fizice ale omului, fapt care întărește afirmația lui *A. Carrel: Confortul omoară viața.* Deci, **prin instituirea postului creștinismul nu așează o practică împotriva naturii, ci consfințește prin sancțiune divină o cerință firească a naturii umane, potențându-o la calitatea de factor de desăvârșire a omului.**

Fără îndoială, *postul este o cazně.* Pentrucă atât de adânc a pătruns — ca un ghimpe — patima în ființa noastră, încât par'că sunt o singură realitate. Scoaterea ei din ființa noastră se face cu o atât de mare durere și cere o așa grea luptă crucificatoare, încât omul ocolește cât poate acest lucru, așa cum bolnavul evită scoaterea prin operație a unui corp stricăcios crescut în organism. De aceea, *intelectualii* — deși au devenit, după veacuri întregi de desconsiderare și de ridiculizare a lui, *cei mai ferventi apologeți ai postului,* firește numai din motive medicale și numai în teorie — practică postul numai atunci când *sunt forțați* de boală. Insă *dieta nu-i post, pentrucă se practică din necesitate.* Ori, **postul este o acțiune de voință liberă, care își impune înfrânarea din motive morale, fără să fie constrânsă fizic.** *Numai astfel practicat, postul devine o suferință purificatoare, o crucificare mântuitoare.*

Prin impunerea postului, creștinismul nu adoptă o atitudine negativistă față de trup. Pentrucă creștinismul este valorificarea pozitivă a omului întreg, ca ființă psiho-fizică. Singurul dușman al creștinismului nu este trupul ci patima, pofta pătimașe. Orice patimă este *ruină* trupească și sufle-

tească. E *pervertire* a energiilor trupeşti şi sufleteşi, îndobitocire, degradare şi arvună morţii. In schimb, ***orice despătimire a firii este imprimăvărare a trupului şi a sufletului.*** Desrobirea din patimi produce *funcţionarea pură* şi neîntinată a tuturor puterilor psiho-fizice, *spiritualizare, înălţare, întinerire* şi constitue o arvună a vieţii.[1] Postul, ca cel mai eficace medicament ascetic de despătimire, **nu distruge firea ci o purifică, o aduce din boală la sănătate, din pervertire la starea ei naturală, din patimă la înviere.** Dovadă e faptul că postul, simţit la început ca o greutate, pe măsură ce ne curăţeşte de tina păcatului şi ne inundă cu lumina şi atmosfera de liberă respiraţie spirituală, apare ca o operaţie tot mai uşoară şi mai plăcută. De aceea, şi postului îi revine din plin excelenta apreciere a ascezei creştine acordată de filozoful *Max Scheler*: „Asceza creştină n'are de scop de a comprima, încă şi mai puţin de a desrădăcina instinctele naturale, **ci de a le înfrâna şi domina, şi de a le pătrunde puţin câte puţin de suflet şi de spirit".**[2]

SENSUL SPIRITUAL AL POSTULUI

Incercând acum să descifrăm şi prezentăm mai reliefat funcţiunea şi sensul spiritual al postului, pornim dela precizarea următoare: Strădania omului de a se mântui şi uni cu Dumnezeu, se desfăşoară în două forme: **pozitiv,** prin rugăciune şi fapte bune, iar **negativ** prin mortificarea patimilor trupeşti şi sufleteşti. Aceste două acţiuni trebue să progreseze în îmbinare organică, pentrucă neglijarea combaterii patimilor subminează toată strădania de înălţare spre Dumnezeu, iar crucificarea poftelor nu poate fi dobândită efectiv fără chemarea continuă a ajutorului lui Dumnezeu.

Lupta cu patimile trebue să fie neîntreruptă, dar din când în când această luptă trebue să devină mai intensă. ***Răstimpurile de inteţire a acestei lupte sunt tocmai posturile aşezate de Biserică.*** Cea mai aprigă luptă cu patimile a

---

[1] *Mladin N.*: Tinereţe şi înviere. Sibiu, 1944, p. 18 sq.

[2] Citat la *Chevrot*: O. c. p. 172.

rânduit-o Biserica în postul sf. Paşti. In cursul lui, *suntem chemaţi la înviere prin răstignire!*

Moartea Domnului pe crucea Golgotei reprezintă moartea trupurilor noastre robite păcatului. Iar moartea aceasta a venit ca o culminare a unei pregătiri anterioare îndelungate. Şi precum Hristos s'a identificat cu noi toţi în primirea morţii şi în pregătirea pentru ea, *tot aşa trebue să ne identificăm şi noi cu El, absorbind în noi acţiunea aceasta a Lui.*[1]

Păcatul nu dispare din trupul nostru, dacă nu ne vom impropria moartea lui Iisus, care a fost moartea noastră. Moartea cu care eram noi datori, trecută dela noi la El şi suportată de El, trebue să se întoarcă iar la noi, *pentru a o suporta în chip tainic şi nesângeros.* Dacă am fost scutiţi prin Hristos de înspăimântătoarea moarte sângeroasă, *ni se cere ca măcar cu duhul să facem să se producă în noi omorîrea făpturii vechi,* experienţa dureroasă a morţii fiinţei noastre păcătoase de până acum. Mortificarea trupului păcatului se realizează zi de zi prin trudă extraordinară. Dar mai ales în postul sf. Paşti **trebue să progresăm atât de mult în această trudă, încât în Vinerea morţii pe cruce a Domnului să experiem şi noi moartea totală şi profundă a fiinţei noastre celei vechi, pentruca a treia zi când învie Hristos să simţim şi noi c'am înviat ca o făptură nouă. Căci de nu va muri fiinţa noastră veche, nu va învia cea nouă.**[2]

Postul este medicamentul, a cărui funcţiune constă în crucificarea fiinţei noastre păcătoase, în luminarea fiinţei noastre prin topirea poftelor şi patimilor ce ne tiranizează şi ne întunecă.

El trebue să îmbrăţişeze în flacăra lui purificatoare pe **întreg** *omul:* atât patimile trupului cât şi pe cele ale sufletului. Căci — contrar spiritualismului apusean şi comod — nu ajunge numai postul cu gândul. Pentrucă dacă nu înfrânăm trupul, atunci poftele lui crescute tot mai mari, *nu dau odihnă sufletului.* Lupta *trebue începută* dela cele

[1] *Stăniloae D.:* La începutul Postului mare. În „Telegraful Român", 15 Febr. 1942 p. 1.

[2] *Stăniloae D.:* O. c. p. 1.

trupești, nu numai pentrucă până n'ai trecut peste faza aceasta, nu cunoști încă adevărata urâțenie a spiritului, ci și pentru că prin aceasta trupul dobândește suplețea unui instrument adecvat spontaneității creatoare a spiritului. Dar pe măsură ce omul își strunește trupul prin biruirea poftelor lui, trebue să-și concentreze atenția și lupta spre patimile spirituale. Căci vrăjmașul omului, fugărit din laturea trupească, se strecoară pe portița mai ascunsă a sufletului, născând acolo patimi. Numai prin *smulgerea tuturor rădăcinilor acestor patimi*, omul devine mort cu trupul și inviat cu duhul, se toarnă într'ânsul făptura cea nouă, care il face să se simtă ca un nou născut.[1]

Sensul postului este eminamente spiritual. Factor de crucificare a omului păcatului și de ridicare biruitoare a spiritului în lupta activă cu carnea, postul ne transfigurează și ne ridică la înălțimea pășirii pe urmele Mântuitorului, turnând în noi făptura cea nouă. Prin aceasta, el **este factor de spiritualizare, desăvârșire și mântuire a naturii umane.** Sensul acesta spiritual se desprinde și din minunatele imnuri liturgice din timpul postului: „Să ne răstignim mădulările prin postire... și să viețuim pe urmele celui ce a pătimit".

Sensul spiritual al postului se reliefează și prin însoțirea lui cu rugăciunea și cu milostenia: Incă in V. T. se spune: „Bună este rugăciunea cu post și cu milostenie" (Tobie XII, 8), iar predica de pe munte a Mântuitorului il încadrează în *trinitatea faptelor bune:* milostenia, rugăciunea și postul. (Cf. Mat. VI).

Alături de rugăciune, căință și milostenie, postul este scara **care ne urcă ființa spre lumină prin topirea patimilor din noi și prin transformarea ființei noastre în potir curat pentru cuminecarea cu Hristos cel euharistic,** ultima treaptă în urcușul nostru spre cer. Și precum nu poți sări dintr'o dată pe ultima treaptă, tot așa nu poți să te cumineci întru învierea lui Hristos în tine, fără încordarea în post, rugăciune și căință. *Postul, rugăciunea, pocăința în frunte cu cuminecarea,* **sunt în-**

[1] *Idem* ibidem, p. 1.

tregul care constitue pășirea noastră tot înainte spre existența cea întru lumină, adevăr și veșnicie.[1]

Element de asemănare cu Hristos care a postit, de participare la moartea Domnului și de doliu — iluminat de viziunea învierii — pentru pătimirile Lui, de *ispăşire* a păcatelor noastre, postul face din ființa noastră o *jertfă vie* de evlavie, supunere și adorare a lui Dumnezeu, de ardere spirituală pe altarul inimii cinstitoare a Divinității. Iar ca leac de ucidere a egoismului și de revărsare a eului în dăruire milostivă pentru semeni, postul este și un mijloc de educare a noastră în dragoste și comuniune prin înfrânare, devenind *un factor principal* de soluționare eficace a acutei probleme sociale a repartiției bunurilor.

POSTUL ȘI TINERETUL

Postul ține de condiția vieții umane în orice vârstă și de demnitatea ei. Cine-l detestă, cade sub nivelul vieții umane: în animalitate. De aceea, *renunțarea tineretului la post și înfrânare, e tot una cu uciderea adevăratei tinereți, e renunțare la sensul autentic al tinereții.*

Adevărata știință duce la cunoașterea lui Dumnezeu, la apropierea de El și la preamărirea Lui. De aceea, viața de studiu impune o anumită asceză de post și rugăciune, care îl ține pe tânăr sănătos, treaz, integru și cu facultățile mereu active. Căci de puritatea cunoștinței te apropii numai prin neprihana spiritului. Acum 10 ani venia — printr'un ziar — la noi știrea că „Studenții americani dela Chicago și Michigan, au descoperit că înainte de a se prezenta la examene, *este bine să observe un post de mai multe zile.* Regimul acesta pare să aibă o influență extraordinară asupra memoriei și a fost adoptat de întregul tineret al celor două universități în urma strălucitelor succese obținute".[2]

Postul cuprinde în sine și cumpătarea rațiunii, adecă echilibrarea cugetării și înfrânarea năvalei ereziilor, cari desfigurează fața realității și sensul adevărat al vieții. Im-

---

[1] *Stăniloae D.:* Post și lumină taborică. In „Tel. Român", 1. III. 1942, p. 1.

[2] *Paschia Gh. Pr.:* Tineri biruitori. București 1939, p. 83.

bină această înfrânare intelectuală cu principiul: *Supune activitatea ta intelectuală cerinţelor morale!*[1] „Toată demnitatea noastră constă — zice Pascal — în cugetare... Să lucrăm deci bine cugetând. Iată principiul moralei".[2]

Dacă tinereţea e o izbucnire năvalnică de energii biologice şi spirituale, atunci fericita coordonare şi orientare a acestor energii, se dobândeşte prin post şi rugăciune. Postul nu este împuţinarea sau stânjenirea tinereţii, ci *spiritualizarea, potenţarea şi ridicarea* — prin victoria spiritului asupra materiei — ei la suprema împlinire. La înălţimile ameţitoare ajunse prin post şi rugăciune, se zămislesc marile deliberări şi realizări ale tinereţii creatoare. Dacă viaţa adevărată înseamnă descătuşarea duhului din lanţurile patimilor şi dacă adevărata nostalgie a tinereţii e dorul după puritatea spiritului, atunci rugăciunea şi postul sunt pârghiile pe care tinereţea se ridică la puritate. Numai prin asceza rugăciunii, a postului şi a pocăinţei, fecundată de har, *tinereţea devine participare la tinereţea veşnică a lui Hristos, neprihana tinereţii, participare la divina Lui neprihănire, învierea tinereţii participare la Invierea Lui.* Căci „fără Iisus Hristos — zice acelaşi *Pascal* — trebue ca omul să fie în viciu şi în mizerie; cu Iisus Hristos omul e lipsit de viciu şi de mizerie. **In El e toată fericirea noastră, virtutea noastră, viaţa noastră, lumina noastră, nădejdea noastră; şi în afară de El nu există decât viciu, mizerie, întunecimi şi desnădejde".**[3]

---

[1] Cf. *Solovieff Vladimir:* Despre post. Un capitol din cartea: „Bazele spirituale ale vieţii". Tradus de păr. Boris Babcenco. In rev. „Fântâna Darurilor", An. VIII, Nr. 1, Ian 1936, p. 44..

[2] O. c. p. 195.

[3] O. c. p. 176.

FILOSOFIA TOMISTĂ ȘI FILOSOFIA MODERNĂ

— PUNCTUL DE VEDERE ORTODOX INTR'O DISCUȚIE[1] —

de

Diacon Dr. EMILIAN VASILESCU
Profesor la Academia teologică „Andreiană"

Am primit bucuros invitația FOR-ului studențesc, de a lua parte la discuția purtată aici între un adept al filosofiei tomiste și un apărător al filosofiei moderne. Din capul locului mi-am dat seama însă, că amestecul meu într'o astfel de discuție poate fi socotit ca inoportun. Căci, în fond, ar însemna să devin arbitru între cele două părți. Lucru, de sigur, nu tocmai comod și destul de delicat. Mi-am zis însă că pot ieși din încurcătură printr'o vitejească... retragere din discuția însăși, prezentând în schimb atitudinea ortodoxă atât față de filosofia tomistă cât și față de filosofia modernă, pentru ca astfel ascultătorii, instruiți măcar în chip indirect prin spusele noastre, să-și dea verdictul în mai multă cunoștință de cauză, într'un proces care nu este al nostru, nu este al ortodoxiei, ci al romano-catolicismului și al filosofiei moderne.

Nu e prima oară că întâlnesc pe părintele profesor Ioan Miclea, zelosul apărător al filosofiei tomiste, care acum

[1] Părintele Ioan Miclea, profesor greco-catolic din Blaj, a ținut Duminecă, 27 Mai 1945, la Universitatea Regele Ferdinand I din Cluj-Sibiu, o conferință intitulată: *Filosofia tomistă și filosofia modernă*. Conferința aceasta a fost organizată de Asociația Studenților Români Uniți (ASTRU). O săptămână mai târziu, dl. Petre Hossu, doctorand în filosofie, a ținut și d-sa, în același loc și la aceeași oră, o conferință-răspuns, intitulată la fel cu cea de mai sus. Răspunzând invitației studenților organizați în secție specială a Frăției Ortodoxe Române (FORS), am înfățișat, în Dumineca următoare (10 Iunie 1945), în același loc, punctul de vedere ortodox. Cititorii găsesc aici textul neschimbat al acestei conferințe.

două săptămâni a perorat aici timp de o oră, solicitând bunăvoința și înțelegerea noastră pentru filosofia tomistă. Pe părintele Miclea l-am mai întâlnit acum câțiva ani, într'o polemică prin reviste, în care d-sa susținea cu tărie că tomismul nu este o „filosofie creştină", ci „filosofia creştină", „singura" şi „adevărata" filosofie creștină. Discuția dintre noi pornise atunci dela o serie de articole, publicate de d-sa în revista *Cultura creştină* din Blaj şi reproduse apoi în volum sub titlul: *Tangente româneşti la filosofia creştină.*[1] In acele articole, d-sa ținea să arate ca binevoitori față de filosofia tomistă pe mai mulți dintre gânditorii români, pe care noi îi știam ca străini sau chiar adversari ai cugetării tomiste, cum am și dovedit cu citate din operele acelor gânditori. In cursul discuției însă, am spus că filosofia tomistă este cel mult „filosofie creştină" — atât cât se poate vorbi despre o filosofie creștină — dar nu „filosofia creştină", cum afirma stăruitor părintele Miclea, care totdeauna când era vorba de filosofia tomistă întrebuința termenul „filosofia creştină", ignorând, cu sau fără intenție, existența altor filosofii creştine. M'am crezut atunci dator să arăt, într'un articol special, că adevărata și marea tradiție a cugetării creştine nu este aceea care se inspiră din naturalismul aristotelic, având ca mare reprezentant în evul mediu pe Toma de Aquino, ci aceea care se foloseşte de spiritualismul platonic și de misticismul plotinian, dominând întreaga epocă patristică, în frunte cu fericitul Augustin, și prelungindu-se până astăzi, în Răsărit prin aproape toți gânditorii creştini mai noui, iar în Apus prin puternicul curent augustinian. Am arătat cum această mare tradiție de filosofie creştină își are temeiul în Sf. Scriptură și se continuă prin Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Athenagora Athenianul, Clement Alexandrinul, Origen, marii Cappadocieni, în deosebi Sfinții Grigore Teologul și Grigore de Nissa, prin Eusebiu de Cezareea, Dionisie Pseudo-Areopagitul şi Sf. Maxim Mărturisitorul, în parte prin Sf. Ioan Damaschin, prin Mihail Psellos şi Sf. Grigore Palama în evul mediu ortodox, iar mai de curând prin marii gânditori ruşi creştini: Kireievski, Khomiakov, Vladimir Solo-

[1] Blaj 1942, in-8. 94 p.

view, Serghie şi Eugeniu Trubetzkoi, N. Lossky, Pavel Florensky, Nicolae Berdiaev, Sergiu Bulgakov, Simon Frank, Gh. Florovsky şi alţii. De asemenea am arătat cum în Apus curentul augustinian este reprezentat în deosebi prin Ioan Scotus Eriugena, prin Anselm de Canterbury, Bernard de Clairvaux, Şcoala din Chartres, Hugo şi Richard de Saint Victor, mai ales prin Bonaventura, prin Nikolaus Cusanus, Blaise Pascal şi Şcoala dela Port Royal, prin Malebranche, Bossuet, Fénelon, de Bonald, Lamennais, Gratry, chiar prin Maine de Biran, Ollé-Laprune, Lucien Laberthonnière, Maurice Blondel, Max Scheler şi atâţia alţii. Am arătat şi motivele pentru care Sfinţii Părinţi ai Bisericii au preferat să folosească în sistematizările lor teologice mai degrabă cugetarea lui Platon, care pentru ei era „filosoful" şi „cel mai teolog dintre toţi Grecii", în vreme ce Aristotel era „fizicianul", ba chiar şi „ateul". In sfârşit, am arătat rezistenţa pe care a întâmpinat-o filosofia tomistă, la apariţia ei, din partea filosofiei creştine tradiţionale, augustiniene, şi am rugat pe părintele Miclea să ne slăbească pe noi, creştinii ortodocşi, cu insistenţele de a îmbrăţişa filosofia tomistă, care nu se potriveşte nicidecum cu duhul creştin răsăritean.

Cum era şi de aşteptat însă, părintele Miclea nu s'a lăsat deloc convins de argumentările noastre şi a pornit o nouă serie de articole în aceeaşi revistă, pentru a dovedi că totuşi tomismul este „filosofia creştină", nu augustinismul sau vreo altă filosofie creştină. Şi aceste articole au fost adunate apoi într'un volumaş special, sub titlul: *„Filosofiile şi Filosofia creştină. Pentru ce este tomismul filosofia creştină?"* [1] Volumaşul acesta, din care părintele Miclea îşi făcea citaţiile în conferinţa de acum două săptămâni, cuprinde aproape tot ce a spus d-sa în conferinţa amintită, stăruind fireşte în deosebi asupra chestiunii în litigiu, anume aceea dacă tomismul este sau nu este „filosofia creştină".

Şi iată cum argumenta d-sa: „Tomismul este filosofia creştină, fiindcă filosofii creştini au văzut şi văd în ea tipul acestei filosofii".[2] Dar o afirmaţie ca aceasta nu are altă

[1] Blaj 1943, in-8, 54 p.

[2] *Filosofiile şi Filosofia creştină*, p. 27.

valoare decât aceea că tomismul este filosofia creştină pentrucă filosofii tomişti o socotesc ca atare. Căci filosofii pe care îi citează d-sa, numindu-i „cei mai competenţi filosofi creştini",[1] nu sunt alţii decât Le R. P. A. D. Sertillanges, B. Romeyer S. J., Joseph Souilhé S. J., Regis Jovilet, Etienne Gilson şi Jacques Maritain, adică fruntaşii neotomismului francez. Alţi filosofi creştini nu citează, pentrucă probabil n'o poate face. Dar face în schimb altceva, mai puţin amabil. Anume, socoteşte ca „ignoranţi" şi „duşmani nu numai ai catolicismului, ci ai creştinismului în general",[2] pe toţi cei care nu sunt de aceeaşi părere cu d-sa. Dar, dacă părintele Miclea ar fi de faţă, i-aş pune această întrebare: Socoteşte d-sa printre „ignoranţi" sau printre „duşmanii creştinismului" de pildă pe un Sergiu Bulgakov sau pe Nicolae Berdiaev, fruntaşi ai filosofiei creştine răsăritene? Aceeaşi întrebare aş repeta-o pentru Lucien Laberthonnière şi pentru Maurice Blondel, fruntaşi ai curentului augustinian francez. Şi dacă ar răspunde că nu-i socoteşte ca ignoranţi în problemele filosofiei creştine, nici chiar în cele ale filosofiei tomiste, şi cu cât mai puţin ca duşmani ai creştinismului, l-aş ruga să se întrebe de asemenea de ce aceştia nu recunosc tomismul ca „adevărata" şi „singura" filosofie creştină? De ce nu-i zic „filosofia creştină", cum fac tomiştii? De ce dimpotrivă combat din răsputeri intelectualismul tomist şi stau pe poziţii adverse faţă de filosofia tomistă în cele mai de seamă probleme filosofice? Părintele Miclea scria cândva că, din moment ce un gânditor este creştin, trebue să aibă simpatie pentru filosofia tomistă.[3] Realitatea se arată a fi însă împotriva părerii d-sale şi vom vedea mai la vale pentru ce. Deocamdată ne mulţumim să observăm că adepţii filosofiei tomiste par să se simtă atât de tari pe poziţiile lor, încât nu mai simt nevoia să cerceteze mai de aproape întreaga cugetare filosofică a lumii. Ba chiar uneori se cred îndreptăţiţi s'o trateze cu un suveran dispreţ. Căci numai aşa s'ar putea explica nişte

---

[1] *Filosofiile şi Filosofia creştină*, p. 52.

[2] *Ibid.*, p. 52.

[3] *Tangente româneşti la Filosofia creştină*, p. 85, şi în *Cultura creştină*, an. XXII, 1942, nr. 1—3, p. 123.

afirmații ca acestea, făcute de părintele Miclea în cartea sa *Tangente româneşti la filosofia creştină:* „Tomismul este cel mai cunoscut dintre toate sistemele filosofice moderne... Nu este gânditor care să nu-și fi spus cuvântul, bun ori rău, asupra tomismului... Toți marii gânditori contemporani spun că tomismul este adevărata filosofie creştină"...[1] Pentru ca apoi să ne dea drept pildă de mare gânditor contemporan, care afirmă că tomismul este adevărata filosofie creştină — pe cine credeți? — pe Jacques Maritain...

Al doilea argument capital al părintelui Miclea, în favoarea tezei că tomismul este filosofia creştină, este acesta: „Deși tomismul nu este unica filosofie a Bisericii, totuși ea a socotit-o totdeauna și o socotește și azi, ca modelul filosofiei creştine, preferându-o tuturor celorlalte".[2] De sigur, aici cuvântul Biserică se referă la romano-catolicism, și încă nu la romano-catolicismul de „totdeauna", cum spune părintele Miclea, ci la acela dela secolul XIII încoace, deoarece Toma de Aquino a trăit, cum se știe, la mijlocul acelui secol, iar invazia aristotelismului s'a produs în lumea creştină occidentală, prin Arabi și Evrei, spre sfârșitul secolului XII. Biserica însă, fie chiar și numai în ramura ei occidentală, n'a fost lipsită de filosofie creştină până în secolul XIII și n'a așteptat pe Toma de Aquino ca să i-o dea, ci dimpotrivă a avut, după părerea noastră, adevărata filosofie creştină, sau cel puțin o filosofie creştină mai apropiată de duhul Evangheliei, mai pătrunsă de duh creştin. A avut „singura filosofie apărută pe tărâm adevărat creştin", cum se exprimă Rudolf Eucken, când vorbeşte despre filosofia fericitului Augustin.[3] Când am arătat adversitatea pe care a întâmpinat-o filosofia tomistă, la apariția ei, din partea filosofiei creştine tradiționale, adică a filosofiei augustiniene, părintele Miclea a recunoscut faptele citate de noi ca „adevăruri istorice", dar le-a pus pe seama „prostiei", „geloziei", „invidiei" și „rivalității de tot omenești" a unor episcopi romano-catolici, dintre care

---

[1] *Tangente româneşti la Filosofia creştină*, p. 7.

[2] *Filosofiile şi Filosofia creştină*, p. 27.

[3] *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 1902, p. 210. Citat după E. Portalié, art. *Augustin (Saint)*, în *Dictionnaire de Théol. catholique*, t. I-er, II-e partie, col. 2318.

unul era chiar „svăpăiat și ușuratic".[1] Am putea acum să mergem ceva mai departe, urmărind dealungul veacurilor luptele, uneori foarte aprige, dintre franciscani și dominicani, cei dintâi ca reprezentanți ai curentului augustinian și cei de al doilea ca reprezentanți ai filosofiei tomiste. De asemenea, am putea să arătăm cum, în Franța de pildă, în epoca Restaurației, când augustinismul conta în rândurile sale personalități ca Joséph de Maistre, De Bonald și Lamennais, tomismul era reprezentat prin figuri șterse ca Burier, Rosset și A. Sauré.[2] Dar chiar și în evul mediu, înflorirea tomismului n'a fost de lungă durată, ivindu-se personalități filosofice opuse tomismului, ca Roger Bacon, Duns Scotus și Occam, „gânditori mai originali și mai viguroși decât Sf. Toma", cum spune dl prof. D. D. Roșca,[3] rezumând de altfel, în această privință, constatările profesorului Etienne Gilson, pe care și părintele Miclea îl recunoaște ca „cel mai adânc cunoscător, nu numai al filosofiei medievale, ci și al celei moderne".[4]

Nu negăm prin aceasta însemnătatea operei lui Toma de Aquino, nici nu subestimăm puterea dominicanilor și a iezuiților, care au știut să impună filosofia tomistă ori de câte ori le-a stat în putință. Dar trebue să recunoască oricine, că preferința crescândă a romano-catolicismului pentru filosofia tomistă, în a doua jumătate a secolului trecut — culminând în decretarea ei ca filosofie oficială a Bisericii romano-catolice — se datorește în mare măsură împrejurărilor speciale în care se găsea Biserica romano-catolică la acea epocă. Lovită crunt din afară, politicește și materialicește, prin revoluțiile dela 1789 și 1848, și răscolită adânc înlăuntru prin puternice curente înnoitoare, atât în ordinea cugetării cât și în aceea a acțiunii, Biserica romano-catolică trecea prin frământări cum nu mai cunoscuse de pe vremea reformei. Lăsând de o parte dificultățile de ordin politic și social din Franța, unde ten-

[1] *Filosofiile și Filosofia creștină*, p. 47.

[2] V.: I. Didilescu, *Neotomismul francez*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, București, Soc. Rom. de Filosofie, 1939, p. 420.

[3] *Puncte de sprijin*, Sibiu 1943, p. 171.

[4] *Filosofiile și Filosofia creștină*, p. 32.

dinţele inovatoare au dus la condamnarea lor prin enciclica *Mirari vos*, să ne gândim un moment la turburarea produsă în Germania de mişcarea hermesiană şi de pretenţiunile lui A. Günther de a raţionaliza dogmele, negând totuşi valoarea scolasticei. Ca urmare, s'a ajuns la condamnările din 1835 şi 1851. Să ne mai gândim şi la turburarea produsă de curentul ontologist, atât în Italia, patria sa de origină, cât şi în Belgia şi în Franţa. Corifeii ontologismului, Gioberti şi mai ales Rosmini — acesta din urmă, condamnat de papa Leon XIII-lea în 1875, fusese declarat în 1854 de acord cu catolicismul[1] — propoveduiau, împotriva tomismului, cunoaşterea imediată a adevărului prin contemplarea în Dumnezeu a ideilor eterne. Deci cam în felul lui Malebranche, care şi el fusese respins de Biserică pe tema aceasta. „Socotind scolastica sterilă, spune un comentator, ontologismul e unul dintre curentele care au determinat, prin reacţiunea stârnită în sânul oficialităţii eclesiastice, revenirea la tomism".[2] Şi, deşi mişcarea modernistă nu s'a oprit nici prin *Syllabus*-ul papei Pius al IX-lea, nici prin enciclica *Aeterni Patris* a papei Leon al XIII-lea, este totuşi adevărat că aceasta din urmă, lansată la 4 August 1879 şi oficializând tomismul împotriva ontologismului şi curentelor pietiste, a stârnit o mare mişcare filosofică de întoarcere la Toma de Aquino. Dacă s'a făcut bine sau rău prin aceasta, nu este uşor de spus. Poate că romano-catolicismul a câştigat în unitatea sa de cugetare, deşi neotomismul nu este nicidecum chiar atât de unitar precum s'ar crede, ci prezintă direcţiuni care abia se pot recunoaşte între ele.[3] Dar un lucru este sigur. Anume că, prin această recrudescenţă a tomismului medieval, s'a înnăbuşit în romano-catolicism celălalt curent de gândire creştină, cel augustinian, care s'a vădit în acelaşi timp mai pătruns de duh creştin şi totuşi mai conciliant faţă de filosofia modernă. Astfel, ca să dăm numai un exemplu, bietul preot Lucien Laberthonnière, un fin gânditor augustinian şi un suflet ales, a văzut suspendată

[1] I. Didilescu, *op. cit.*, p. 424.
[2] *Ibid.*, p. 422.
[3] *Ibid.*, p. 428.

apariția admirabilei publicații *Annales de philosophie chrétienne,* pe care o conducea, și el însuși a fost constrâns să nu mai publice nimic timp de 20 de ani, adică până la moartea sa.

Dar să venim și la al treilea și ultimul argument al părintelui Miclea, în favoarea tezei că tomismul este „filosofia creștină" : „Tomismul, spune d-sa, este filosofia creștină, fiindcă dintre toate filosofiile creștine ea singură distingând clar cele două ordine de lucruri — rațiunea și credința — satisface în mod eminent atât exigențele filosofice cât și cele creștine. Afară de aceasta, este singura sinteză vie și organică, atât a adevărului filosofic, cât și a celui creștin".[1] Ei bine, de data aceasta preopinentul nostru nu-și mai scoate argumentarea din spusele tomiștilor sau din favoarea de care se bucură filosofia tomistă în Biserica romano-catolică, ci din însăși structura acestei filosofii, din distincția formală între rațiune și credință și din sinteza ce ar fi realizând-o între adevărul filosofic și cel creștin. Dar tocmai aici discuția devine mai interesantă, căci tocmai distincția aceasta pe care tomismul o vrea tranșantă între rațiune și credință, nu este nicidecum în spiritul filosofiei creștine tradiționale și depărtează tomismul de aceea ce poate fi numit pe drept cuvânt filosofia creștină. Sfinții Părinți ai Bisericii n'au conceput niciodată această scindare a ființei omenești, pentru a admite, prin credință, adevărurile creștine și, prin rațiune, o filosofie ale cărei adevăruri, veșnice și ele, ca și cele ale credinței, să concorde cu acestea. Teologia aceasta a dublului adevăr concordist, e un fel de teologie cu rafturi: jos, filosofie „pură", întemeiată pe „rațiunea naturală" ; sus, teologie pură, întemeiată pe revelația pozitivă. Oricât de fecundă s'ar fi dovedit cumva în teologie sau în filosofie această distincție formală — pe care o fac, ce-i drept, chiar și unii augustinieni — ea duce la dificultăți imense de potrivire a adevărurilor credinței cu adevărurile rațiunii și la inevitabile sacrificii de o parte sau de alta, ori deschide drumul spre separarea completă a filosofiei de teologie și chiar la indușmănirea dintre ele, cum s'a și

[1] *Filosofiile și Filosofia creștină*, p. 27.

întâmplat de altfel aproape îndată după Toma de Aquino. Occam, cel dintâi, și după el numeroși alți filosofi au înțeles să ducă până la capăt separarea dintre teologie și filosofie și de unde până atunci credința controla adevărurile filosofice, unii filosofi mai curagioși și-au luat îngăduința să controleze adevărurile credinței prin rațiune. Și astfel, conflictul dintre teologie și filosofie, odată isbucnit la începutul Renașterii, n'a mai putut fi aplanat nici până astăzi. Conflictul acesta, avându-și rădăcinile în concepția tomistă despre dublul adevăr concordist, ne lămurește și atitudinea intransigentă a lui Jacques Maritain față de întreaga filosofie modernă și dispreţul nemăsurat pe care discipolul său dela Blaj l-a asvârlit, în disertația sa de acum două săptămâni, asupra întregei cugetări filosofice din ultimele șapte secole. Conflictul de care vorbim n'a avut loc în cugetarea răsăriteană și nici în occident n'ar fi căpătat această amploare fără scolastica tomistă, deoarece augustinismul, fără să renunțe la credință, ba poate că intensificând-o așa cum n'a făcut tomismul, nu numai că n'a barat drumul filasofiei moderne, ci dimpotrivă a deschis acesteia adevăratul ei făgaș, acela al cercetării spiritului, nu al cercetării existenței, cum făcea naturalismul aristotelico-tomist. Sfinții Părinți ai Bisericii răsăritene n'au dorit niciodată să-și facă o filosofie „pură" — și totuși „creștină" — alături, deasupra sau dedesubtul învățăturii Bisericii. Pentru ei, „adevărata filosofie", „sfânta filosofie", era învățătura creștină însăși, adâncită și trăită până la o intensitate nebănuită. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, obosit de peregrinările prin sistemele filosofice, își liniștește cugetul în adevărata filosofie, în creștinism. Și tot asemenea se va întâmpla cu numeroși luceferi ai cugetării creștine, căutători ai adevărului pe meleagurile filosofiei pur raționale, ca tomiștii de mai târziu, dar vor poposi obosiți pe tărâmul ferm al adevărului creștin. Aici vor continua să filosofeze, dar nu ca cei ce nu au credință, ci vor adânci, cu mijloacele credinței și ale rațiunii totdeodată — am zice mai bine cu ajutorul rațiunii luminată de credință — toate problemele lumii și ale vieții. Gnosticul lui Clement Alexandrinul nu face teologie într'un

sector al sufletului său și filosofie pură într'alt sector, pentru ca să vadă la urmă dacă Dumnezeu a aranjat ca rezultatele să concorde între ele. Gnosticul lui Clement Alexandrinul, ca și Berdiaev din ziua de azi, care se declară el însuși „gnostic" sau „teosof creştin",[1] se adânceşte prin credinţă în adevărurile creştine şi dinlăuntrul acestei credinţe i se desfăşoară în faţa ochilor uimiţi ai minţii un *Weltanschauung* specific creştin, o ontologie, o cosmologie, o gnoseologie, o antropologie, o filosofie morală şi socială, ba chiar şi o estetică creştină, distinctă de tot ce a putut să dea mintea lăsată la propriile ei puteri. Şi astfel cugetul creştinului care-şi adânceşte credinţa nu mai are nevoie de o filosofie separată, din moment ce trăirea însăşi a creştinismului înseamnă un punct de vedere sigur asupra lumii şi vieţii. „Filosofia, spune un gânditor creştin răsăritean din vremea noastră, este o mărturisire de credinţă, o interpretare speculativă a faptului creştin".[2] „Metoda filosofiei creştine, continuă acelaşi gânditor, Gh. Florovsky, nu este o metodă de reconciliere, o metodă concordantă, care adoptă adevăruri naturale la regula credinţei. Pentru un gânditor creştin nu există nicio despărţire între credinţă şi raţiune. Filosofia creştină *începe* prin adevărurile credinţei şi în ele găseşte lumina raţiunii. Se poate spune că dogmele creştine conţin, în calitate de premize, întreaga metafizică, şi metafizica sigură şi adevărată. Filosoful creştin trebue să găsească, să definească şi să explice aceste premize. Este o exegeză speculativă a faptului creştin". Ceea ce nu înseamnă că filosoful creştin găseşte în dogmatica Bisericii răspunsuri gata făcute, definiţii precise pentru toate problemele metafizice. El trebue să cerceteze, să-şi intensifice eforturile mintale şi, în acelaşi timp, să-şi purifice simţurile, cum cer toţi cugetătorii răsăriteni, pe urmele lui Platon. Cercetarea filosofului creştin are însă un punct de plecare altul decât acela al unui filosof necredincios. Sursa inspiraţiei sale

---

[1] *Esprit et liberté*, trad. par. I. P. et H. M., Paris, éd. „Je sers", 1933, p. 23.

[2] G. Florovsky, *L'idée de la création dans la philosophie chrétienne*, în Λόγος, Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe, Bucarest, 1928, 1-ère année, nr. 1, p. 3.

este în revelația divină, păstrată în experiența harismatică a Bisericii, mărturisită în Sf. Scriptură, în simboalele de credință, la Sfinții Părinți, în pietatea liturgică. Iată un izvor infinit de inspirație speculativă și care nu i se impune filosofului creștin ca ceva exterior, din autoritate, pentrucă el trăește în sânul Bisericii, participă la viața Bisericii.[1]

Iată deci, exprimat, cred, cu destulă limpezime, felul cum este conceput raportul dintre credință și rațiune, dintre teologie și filosofie, înlăuntrul cugetării creștine răsăritene. Și oricine poate vedea asemănarea, aș zice chiar identitatea acestui fel de a vedea cu cel augustinian, care s'a cristalizat în formula *credo ut intelligam*. Dar, în același timp, oricine poate fi de aceeași părere cu noi, că o astfel de filosofie creştină își poartă pe drept numele de filosofie creștină. Poate mai mult creștină decât filosofie. Cineva poate să-i zică chiar teologie, dar mai bine așa, decât să numim filosofie creștină o cugetare care concordă întâmplător — alții zic „necesar" — cu adevărurile credinței, dar pornind de oriunde, numai dela Dumnezeu nu, fără să-și încorporeze în însăși principiile sale ceva care să-i dea specificitatea de filosofie creștină. Căci o filosofie ca cea tomistă, care vrea să fie în același timp filosofie pură, adică întemeiată numai pe lumina rațiunii naturale *(lumen naturalis intelligentiae)* și totuși să concorde cu adevărurile creștine, ba chiar să se numească filosofie creștină, o astfel de filosofie riscă sau să nu fie luată în serios de filosofi, care o socotesc drept o teologie deghizată, din moment ce socotește drept greșite toate afirmațiile rațiunii care nu concordă cu datele revelației, sau să nu fie luată în serios de credincioși, care văd rațiunea deficientă ridicată la rang de egalitate cu credința, ba chiar izbutind uneori să se descurce singură în treburile credinței, cum se va întâmpla unor teologi romano-catolici, scolastici și moderni.

Urmărind himera unei filosofii creștine cu totul separată de credință, romano-catolicismul tomist este de altfel consecvent cu o greșită învățătură a sa despre natura omului

[1] V.: G. Florovsky, *op. cit.*, p. 3.

și acțiunea harului divin. N'aș vrea să intru acum într'o discuție care ar îngreuna expunerea, dar fiindcă părintele Miclea s'a mirat mult cândva, văzând că mă întreb dacă „structura însăși și principiile fundamentale ale filosofiei tomiste coincid cu gândirea filosofică a Părinților bisericești răsăriteni",[1] aș voi să arăt pe scurt, numai într'un singur punct, cum diferențierile dogmatice dintre cele două confesiuni atrag după ele diferențieri filosofice mai mari chiar decât cele provenite de pildă din faptul că răsăritenii folosesc pe Platon și tomiștii pe Aristotel, urmând poate în privința aceasta glasul unei chemări tainice care îi atrage pe fiecare spre tipul de filosofie ce corespunde mai bine cu înclinările sale firești. Vreau să mă opresc numai o clipă asupra consecințelor pe care le are în ordinea filosofică modul cum romano-catolicii concep starea primordială a omului înainte și după căderea în păcat. In această privință, părintele rector Stăniloae spune într'un studiu închinat antropologiei ortodoxe, că „doctrina catolică despre starea primordială a omului, despre natura sau chipul dumnezeesc al lui, roește de contradicții și de incoherențe care se repercutează asupra întregei dogmatici".[2] Nu voiu analiza contradicțiile și incoherențele doctrinei romano-catolice cu privire la starea primordială a omului. Voiu aminti numai un lucru elementar, anume acela că, potrivit doctrinei romano-catolice, omul primordial era constituit din două secțiuni: o secțiune o forma *natura*, având în ființa ei germenele morții și pofta păcătoasă; cealaltă secțiune o forma supranatura, *donum superadditum*, în virtutea căruia omul era nemuritor și curat. După căderea în păcat — păcat săvârșit de altfel printr'o inexplicabilă slăbire a frânei pe care supranatura din om o exercita asupra poftei păcătoase — *donum superadditum* este retras omului, lăsându-l pe acesta în stare de natură. Natură bună? Firește, fiind creatura lui Dumnezeu. Dar atunci de unde pofta păcătoasă? Tot dela Dumnezeu? Dar,

---

[1] *Pentru ce tomismul nu este „filosofia creștină"*. In *Gândirea*, an. XXI, 1942, nr. 8, p. 467.

[2] *Antropologie ortodoxă*, Comentarii asupra stării primordiale a omului. In *Anuarul Academiei teologice „Andreiane"* (XVI, 1939-1940), Sibiu, 1940, p. 8.

în fine, am făgăduit să nu fiu şicanator pe astfel de chestiuni. Fapt este că, mai ales prin exagerarea protestantă, care socoteşte că natura omului a ieşit cu totul coruptă din experienţa tristă a păcatului strămoşesc teologia romano-catolică a accentuat din ce în ce mai mult pe bunătatea fundamentală a naturii omeneşti, încât aşa numita „teologie naturală" sau filosofie creştină întemeiată numai pe luminile naturale a luat un avânt atât de mare încât a devenit supărător chiar şi pentru romano-catolicism la anumite epoci. Aşa s'a ajuns la acea axtraordinară filtrare raţională a dogmelor, pe care romano-catolicismul însuşi o stigmatizează prin formula *scholastica depravată* şi care a făcut pe Luther să afurisească pe toate gamele raţiunea şi produsul ei detestabil: scolastica. In ortodoxie nu se putea ajunge aici, căci ortodoxia nu cunoaşte acel dualism ontologic în omul primordial: natură şi *donum superadditum*. Potrivit concepţiei ortodoxe, darurile pe care primul om le-a pierdut prin păcat nu erau străine firii lui, ci formau înfăţişeri ale chipului lui Dumnezeu în om, care chip se întunecă în urma păcatului. Natura omului nu pierde prin păcat un adăuguş străin de fiinţa sa, ci este rănită, slăbită în funcţiile ei de cunoaştere şi pervertită în simţirea şi voinţa sa. Dar, din această stare avea să fie ridicată prin actul de sublimă iubire al lui Dumnezeu, prin întruparea Mântuitorului şi răscumpărarea adusă de el, care dădeau omului posibilitatea de redobândire a demnităţii sale primordiale şi de înălţare pe treptele perfecţiunii până la asemănarea mult dorită cu Dumnezeu însuşi, până la *îndumnezeire.*

Acesta e termenul, cutremurător în semnificaţia sa adâncă, dar foarte familiar întregei cugetări patristice şi definind scopul ultim al întregei strădanii creştine. Acesta este dorul ascuns care mână pe nevoitorii răsăriteni, flămânzi de absolut şi însetaţi de efluviile harului divin necreat. Ştim că teologia romano-catolică, tare pe raţionalismul aristotelico-tomist, se înfioară în faţa acestei cutezanţe a spiritualităţii răsăritene şi nu suflă decât foarte rar câte un cuvânt, şi acela de desaprobare, faţă de doctrina îndumnezeirii omului, atât de familiară cugetării pa-

tristice. Dar, cu toată această îndrăzneală de năzuinţă a spiritualităţii răsăritene, răsăritul creştin n'a atribuit nici-odată naturii omeneşti ca atare puteri nelimitate, ca în romano-catolicism, nici n'a exagerat slăbiciunea omenească, punând totul pe seama graţiei, ca în protestantism. Cugetarea răsăriteană ştie slăbiciunea firii omeneşti, dar mai ştie ceva, anume că deficienţele omului le supleneşte ploaia graţiei divine, care picură necontenit în sufletul omenesc deschis pentru primirea ei. Omul, pe cât se va simţi de neputincios, lăsat la puterile sale, pe atât se va simţi de tare sub dogoarea harului divin. Dar atunci şi filosofia creştină pe care o va face el nu va semăna nicidecum cu aceea ce părintele Ioan Miclea ne prezenta acum două săptămâni drept „filosofia raţiunii pure", ferindu-se de data aceasta, în chip prudent, să-i zică „filosofia creştină". Gândirea creştină răsăriteană nu uită niciodată rana suferită de natura omenească prin păcat şi de aici decurge acel duh de neîncredere faţă de speculaţiile raţionale ale filosofiilor desprinse de credinţă. Dacă părintele Miclea nu s'ar fi dat cu trup şi suflet tomismului intransigent al lui Jacques Maritain şi s'ar fi inspirat mai degrabă din tomismul mlădios al unui Rousselot, al unui Sertillanges sau al unui Etienne Gilson, ar fi înţeles că distincţia formală dintre raţiune şi credinţă într'o filosofie într'adevăr creştină este o distincţie formală şi nimic mai mult şi că în fond nici Toma de Aquino n'a săpat vreo prăpastie de netrecut între raţiune şi credinţă.[1] Să recitească părintele Miclea în deosebi capitolul ultim din lucrarea lui Etienne Gilson intitulată *Christianisme et philosophie*, unde acest adânc cunoscător nu numai al filosofiei medievale, ci şi al cugetării patristice, chiamă la răspundere teologia romano-catolică pentru raţionalismul său, pentru uitarea rănii produsă în firea omenească de păcat şi pentru minimalizarea ajutorului harului divin în actul cunoaşterii şi al acţiunii. Aş putea cita pagini întregi în sprijinul tezei pe care am susţinut-o până acum, anume aceea că filosofia creştină n'are niciun motiv să se pretindă filosofie ca oricare alta. „Dacă filosofia

[1] V.: Etienne Gilson, *Le Thomisme*, IV-e éd., Paris, J. Vrin. 1942, Introduction, pp. 7—40.

noastră tradiţională, spune Etienne Gilson, nu găseşte astăzi ascultarea pe care noi am dori-o pentru ea, nu e nicidecum pentru că e suspectată de a fi o credinţă, ci mai degrabă pentru că, fiind o credinţă, pretinde că nu este, şi pentrucă nimeni nu vrea să ia în serios o doctrină care începe prin a renega cea mai evidentă dintre originile sale".[1]

Nu mai stăruim asupra acestor lucruri, pentrucă şi din faptul că părintele Miclea s'a ferit în conferinţa d-sale, cum am spus, să mai întrebuinţeze termenul de „filosofia creştină" pentru filosofia tomistă, dă de bănuit că s'a petrecut în cugetul d-sale vreo schimbare de pe vremea discuţiei noastre prin presă. Dar, fiindcă am făgăduit să arăt punctul de vedere ortodox faţă de filosofia tomistă şi pentrucă ar fi imposibil într'o conferinţă să punem faţă în faţă toate principiile şi întreaga problematică a gândirii răsăritene de-o-parte şi a celei tomiste de altă parte, mă voiu mărgini să adaug la diferenţierea tipologică făcută până acum încă o singură notă, la fel de fundamentală şi suficientă, cred, pentru a lămuri pe părintele Miclea asupra deosebirilor dintre tomism şi cugetarea filosofică a Sfinţilor Părinţi răsăriteni. E vorba de modul cunoaşterii, adică de problema capitală a oricărei filosofii. Insuşi părintele Miclea spunea undeva: „Specificul unei filosofii — în germen — se găseşte în teoria cunoaşterii".[2] Şi în alt loc: „Cheia de boltă a întregei filosofii creştine credem că este problema cunoaşterii.[3] Ei bine, la ce se reduce în ultimă analiză teoria cunoaşterii în tomism? La celebra formulă a adecvării intelectului cu lucrul, cu existenţa: *adequatio rei et intellectus.* Este acea îndreptare a ochilor minţii în afară, pentru a descoperi în lume aceleaşi legi care guvernează mintea omenească. Aceasta este expresia cea mai tipică a raţionalismului filosofic şi de aceea nu întârziem prea mult cu expunerea ei. Este o cunoaştere raţională, discursivă, o cunoaştere mediată, care nu sesizează obiectul direct, printr'o pătrundere intuitivă, ci printr'o serie de procedee mintale de abstragere, de urcare dela efecte la

---

[1] Etienne Gilson, *Christianisme et Philosophie.* Paris, J. Vrin. 1936, p. 161.
[2] *Tangente româneşti la filosofia creştină*, p. 50.
[3] *Tangente...*, p. 18.

cauze şi aşa mai departe. Părintele Miclea se poate mândri chiar de „realismul tomist", care calcă pe pământ tare şi de această cunoaştere raţională, ce se desfăşoară pe linia naturalismului aristotelico-iudeo-arabo-tomist. Dar oare acesta să fie idealul de cunoaştere al unei filosofii creştine, care năzueşte să ne pună în legătură cu Absolutul? Mă îndoiesc şi, fără a dispreţui cunoaşterea raţională, care, după părerea lui Bergson, e foarte bună mai degrabă pentru ştiinţa naturii neînsufleţite, e bine să rezervăm pentru cunoaşterea lucrurilor duhovniceşti un procedeu mai duhovnicesc: mă refer la cunoaşterea intuitivă, cu toate că ştiu şi dificultăţile de care se izbeşte şi acest fel de cunoaştere. In conferinţa d-sale, părintele Miclea rezerva cunoaşterea intuitivă „altor fiinţe decât cele omeneşti", adică îngerilor. E felul de a vedea al şcoalei din care d-sa face parte, dar nu e nicidecum acela al cugetării creştine răsăritene, nici al augustinismului. Şi acest fel de a vedea ţine de orientarea generală a tomismului spre lumea din afară, spre existenţă, în vreme ce orientarea cugetării creştine răsăritene şi a augustinismului este spre înlăuntrul sufletului, reflectând în această privinţă orientarea celor două mari curente de gândire ale antichităţii, platonismul şi aristotelismul. „Calea augustiniană — spune d. Mircea Vălcănescu într'un foarte interesant studiu închinat deosebirilor tipologice dintre augustinism şi tomism — e o cale lăuntrică. Drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului", în vreme ce „tomismul are altă orientare. Cugetarea lui e, toată, îndreptată spre lumea din afară".[1] Augustinienii pleacă dela neliniştea sufletească a omului, dela frământările sale adânci, cum face Pascal, pentru a descoperi înlăuntrul sufletului acel imbold neadormit spre depăşire de sine, spre transcendent, de unde vine „lumina cea adevărată" a cugetului omenesc. Filosofia augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine despre Dumnezeu. Sufletul omenesc se apleacă asupra sa însăşi spre a găsi pe Dumnezeu, şi prin El, adevărul, căci Dum-

[1] *Două tipuri de filosofie medievală*, în *Izvoare de filosofie*. Culegere de studii şi texte, îngrijită de C. Floru, C. Noica şi M. Vulcănescu, Bucureşti, I. E. Torouţiu, 1942, pp. 30 şi 31.

nezeu e „soarele inteligibil", e „lumina" fără de care nu există cunoştinţă. „La limită, adevărul, împăcarea, va fi un fel de „accordatio mentis cum se", care în realitate înseamnă „accordatio mentis cum Deo", Dumnezeu fiind soarele inteligibil al creaţiei întregi".[1] Cunoaşterea tomistă, dimpotrivă, fiind pătrunsă de naturalismul aristotelnic, se îndreaptă spre lumea din afară, cunoaşte lucrurile prin simţuri şi, cu ajutorul facultăţii de abstragere cu care este înzestrată inteligenţa, scoate esenţa inteligibilă a lucrurilor. Chiar şi la Dumnezeu se va ajunge tot prin lucruri, tot printr'un fel de abstragere, punând concluzii pentru existenţa Creatorului din existenţa şi rânduiala din lume. Este o cunoaştere aposteriorică, mediată, raţională până la oboseală şi care nu ştim dacă, până la urmă, ne duce la adevăratul Dumnezeu, acela pe care sufletul nostru îl simte ca persoană iubitoare şi care se apleacă plin de tandreţe spre făptura Sa. Nu ştim dacă Dumnezeul cunoscut prin raţiune, prin lucruri, dă sufletului omenesc căldura de care acesta simte atâta nevoie.

Cu totul altfel se întâmplă însă în cunoaşterea intuitivă răsăriteană şi augustiniană, în cunoaşterea prin iubire sau prin connaturalitate. Aici, pe măsură ce sufletul omenesc se curăţă de întinăciunea păcatului, în aceeaşi măsură se limpezeşte chipul lui Dumnezeu în om şi efluviile harului divin necreat ajută eforturile omeneşti, printr'o minunată colaborare teandrică, să atingă din ce în ce mai înalte trepte de desăvârşire, până la fericitoarea asemănare şi unire cu Dumnezeu. Este aceasta cea mai frumoasă epopee a duhului, pe care naturalismul aristotelico-tomist n'o ignorează, dar o aruncă în lumea cealaltă. Spiritualitatea răsăriteană nu urmăreşte cunoaşterea şi posedarea lumii acesteia, lucru pe care îl fac şi necredincioşii, ci cucerirea harului Duhului Sfânt, prin care lumea şi viaţa se transfigurează, se îndumnezeesc. *Theosis*, îndumnezeirea, am spus mai sus, este scopul ultim al luptei sale dramatice, dar această Thebaidă a sufletelor contemplative, scăldate de efluviile harului divin necreat, repugnă scolasticismului medieval, ca şi raţionalismului modern de altfel. In

[1] *Ibid.*, p. 31.

controversa isihastă din veacul al XIV-lea, în care se afirmă mai răspicat ca oricând punctul de vedere al cunoaşterii contemplative răsăritene, „se înfruntă mistica răsăriteană, care afirmă o cunoaştere directă și duhovnicească a lui Dumnezeu cu raţionalismul scolastic, care nu crede decât în ce descopere raţiunea deductiv din natură", spune pe bună dreptate părintele rector Stăniloae.[1]

Nu e vorba, fireşte, în gnoseologia răsăriteană, de renunţare totală la raţiune pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Nici vorbă de aşa ceva. Ba poate că în concepţia răsăriteană raţiunea capătă o demnitate încă mai înaltă decât în naturalismul aristotelico-tomist. Raţiunea este pentru răsăriteni „tronul lui Dumnezeu" în sufletul omului. Acel νοῦς platonician, de care se înfioară cugetarea tomistă, este scânteie de Divinitate în sufletul omenesc. Cine a răsfoit *Filocalia*, această minunată antologie a spiritualităţii răsăritene, va întâlni pe fiecare pagină cuvântul „minte", prin care se înţelege însă partea cea mai înaltă a sufletului, aceea care are frecvente atingeri cu divinul, ba chiar este de esenţă divină. In minte se apleacă Dumnezeu spre creatura sa, luminând-o, îndrumând-o, ajutând-o în neputinţele firii omeneşti. Dar, cum am spus, „mintea" din *Filocalie* și din întreaga cugetare răsăriteană este mai mult decât raţiunea naturală, decât *lumen naturalis intelligentiae*, de care fac atât de mult caz romano-catolicii. Faţă de aceasta din urmă, e drept, răsăritenii au multe și îndreptăţite rezerve, cunoscând avatarele cugetării filosofice dealungul veacurilor, tocmai din pricina slăbiciunii raţiunii naturale. Și dacă raţiunea naturală a putut totuși să dea ceva bun, ba chiar a putut ajunge prin propriile sale puteri la noţiunile de Dumnezeu, suflet, nemurire, etc., apoi aceasta, spun Sfinţii Părinţi, se datorește revelaţiei naturale făcute de Dumnezeu, se datorește *Logosului*, la care au participat și filosofii de dinainte de întruparea Mântuitorului. Oricum, raţiunea, lăsată la propriile ei puteri, poate ajunge să capteze părţi de adevăr, dar adevărul deplin nu se poate atinge decât prin raţiunea iluminată de credinţă. Gnoza

---

[1] *Viaţa şi învăţătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, „Seria teologică", 1938, p. 3.

creştină a lui Clement Alexandrinul de pildă este o cunoaştere intelectuală, urmărind mântuirea printr'o cunoaştere mai adâncită şi mai savantă a adevărului creştin, dar termenul final al acestei cunoaşteri, care comportă grade suitoare, este tot îndumnezeirea, la realizarea căreia contribue iubirea şi apatia. Gnoza lui Origen va depăşi însă intelectualismul clementin, prea platonic şi prea stoic, şi deşi pleacă dela cunoaşterea cosmosului inteligibil, sfârşeşte, mai creştin decât Clement, în unirea imediată cu Dumnezeu prin purificare. „Gnoza care îndumnezeeşte pe creştinul perfect nu mai este în concepţia origenistă cunoaştere pur speculativă, pentru că νοῦς, care s'a purificat şi ridicat deasupra tuturor lucrurilor materiale, pentru a avea o viziune limpede a lui Dumnezeu, s'a îndumnezeit în viziunea sa (ἐν οἷς θεωρεῖν θεοποιεῖται).[1] Aceeaşi concepţie o găsim la Evagrie Ponticul şi în şcoala cappadociană, pentru a culmina în operele misteriosului autor ce şi-a zis Dionisie Areopagitul. Mai târziu, sf. Maxim Mărturisitorul, gânditor mai adânc şi mai original decât sf. Ioan Damaschin, sf. Simeon Noul Teolog, marele cugetător mistic dela sfârşitul veacului al X-lea, şi sf. Grigorie Palama, campionul răsăritean în disputa cu Varlaam, susţinătorul raţionalismului scolastic, toţi aceştia şi numeroşi alţi Sfinţi Părinţi şi gânditori răsăriteni, patristici, medievali şi moderni,[2] au continuat, adâncit şi desvoltat gnoseologia ortodoxă, care nu şi-a găsit încă geniul sintetizator, dar care se afirmă, în structura ei, intuitivă, imediată, mistică, prin trăire a adevărului şi prin iubire, adică exact contrariu de ceea ce părintele Miclea ne-a înfăţişat drept epistemologia tomistă.

Dacă timpul ne-ar îngădui să punem faţă în faţă şi alte aspecte şi principii de temelie ale tomismului cu gândirea răsăriteană, s'ar vedea şi mai bine că întrebarea care ne-am pus-o cu privire la coincidenţa structurii şi principiilor celor două tipuri de cugetare creştină, era o

[1] Marica C. Gheorghe, *Cunoaşterea contemplativă după doctrina atonită*, Teză de licenţă (mss.), prezentată la Fac. de Teol. din Bucureşti, 1941, p. 18.

[2] V.: N. Lossky, *Die Grundlegung des Intuitivismus*, Halle, Niemeyer, 1908 şi *L'intuition, la matière et la vie*, Paris, Alcan, 1928. Simon Frank, *La connaissance et l'être*, coll. „Philosophie de l'esprit", Paris, Montaigne, 1937.

întrebare serioasă, chiar foarte serioasă, şi ne mirăm şi noi, la rândul nostru, de mirarea părintelui Miclea.

Cu acestea spuse, cred că am arătat cam ce ar putea să însemne punctul de vedere ortodox într'o discuţie asupra filosofiei tomiste. Rămâne acum să vedem, mult mai pe scurt, care este sau care ar trebui să fie atitudinea ortodoxă faţă de filosofia modernă. In această privinţă, ca şi în toate privinţele de altfel, gândul nostru se întoarce spre Sfinţii Părinţi ai Bisericii, căutând la ei pildă de urmat.

Ca şi pe vremea Sfinţilor Părinţi, în faţa Bisericii creştine stă şi astăzi o filosofie, căreia nu-i mai putem spune păgână, dar care nici creştină nu vrea să se afirme, deşi este elaborată într'o eră creştină. E filosofia modernă, care-şi propune să desvălue toate tainele lumii şi ale vieţii numai cu puterile naturale omeneşti. Şi deşi ştim cât creştinism a intrat în elaborarea celor mai de seamă sisteme filosofice moderne, luăm drept bună afirmaţia că filosofia modernă este un gigantic efort al minţii omeneşti, independent de vreo implicaţie teologală.

In faţa filosofiei antice, Sfinţii Părinţi ai Bisericii, luaţi individual, au avut atitudini diferite. Unii, ca Tertullian, Lactanţiu, Arnobiu, chiar şi sf. Ioan Gură de Aur, au manifestat o adversitate hotărîtă, socotind filosofia ca nefolositoare sau primejdioasă pentru credinţă. Majoritatea Sfinţilor Părinţi răsăriteni însă, proveniţi din şcolile filosofice ale vremii şi deprinşi cu speculaţia filosofică, nu puteau să renunţe atât de uşor la ea, mai ales că aveau adesea de luptat cu aceia dintre filosofii păgâni care se arătau duşmănoşi faţă de Biserica creştină. Apoi, nevoia firească de precizare, sistematizare şi aprofundare a adevărurilor revelate în sf. Evanghelie, făcea necesară folosirea filosofiei ca instrumentul cel mai adecvat într'o astfel de împrejurare. Mai ales că şi straturile sociale din ce în ce mai înalte pe care le cucerea creştinismul pretindeau şi o prezentare mai intelectualizată a adevărurilor creştine. Aşa s'a ajuns la formularea dogmelor Bisericii, care nu erau şi nu sunt altceva decât prezentarea filosofică, pe cât cu putinţă, a adevărurilor evanghelice trăite de lumea creştină a primelor

secole. Că Sfinții Părinți au găsit în platonism mai multe elemente filosofice utilizabile în formularea dogmelor și în întreținerea pietății creștine, decât în oricare alt curent filosofic al antichității, lucrul acesta nu ne interesează acum. Fapt este însă că, în cugetarea Sfinților Părinți răsăriteni găsim, chiar sub o înfățișare contrară, o destul de binevoitoare atitudine față de speculația filosofică a vremii. E destul să amintim foarte interesanta teorie a *Logosului*, elaborată de sf. Iustin Martirul și Filosoful și potrivit căreia filosofii păgâni au izbutit să cunoască și ei fragmente de adevăr, adevărul deplin fiindu-ne revelat însă numai prin Iisus Hristos. Teoria Logosului, clădită pe un temeiu platonico-stoic și însușită de numeroși alți Sfinți Părinți, a ajutat foarte mult la apropierea dintre cugetarea creștină și filosofia păgână. Clement Alexandrinul, ceva mai puțin Origen, marii Cappadocieni, fericitul Augustin mai ales, folosesc din plin tot ce găsesc bun în filosofia și știința vremii lor, pentru a adânci adevărurile creștine, fără ca prin aceasta să-și pună în primejdie credința, cum se va întâmpla altora. Căci filosofia s'a dovedit în decursul vremii armă cu două tăișuri, ducând la erezii și desordini, când n'a fost folosită cu prudență. Sf. Ioan Damaschin, încheind epoca patristică, dă o formulare lapidară atitudinii creștine față de filosofie, când spune: „Să cercetăm și scrierile înțelepților păgâni, poate vom găsi și la ei ceva bun de învățat și vom culege de acolo ceva folositor sufletului. Căci orice meșteșugar are nevoie de anumite unelte pentru înfăptuirea celor ce are de făcut. Trebue ca reginei să-i slujească anumite servitoare. Să primim deci învățămintele care servesc adevărului și să respingem impietatea care tiranizează învățăturile cele rele. Să nu ne folosim rău de ceea ce este bun; să nu abuzăm de arta cuvintelor în vederea înșelării celor mai simpli. Ci chiar dacă adevărul nu are nevoie de sofisme felurite, să ne folosim de ele, cel puțin pentru combaterea celor care se luptă pentru rău și pentru combaterea științei celei false.[1]

Chiar și fără prea mult comentar, se înțelege ușor înțeleapta îndrumare pe care ne-o dă sf. Ioan Damaschin,

[1] *Izvorul cunoștinței*, Migne, P. G., t. 94, col. 532.

pentru atitudinea noastră față de filosofia necreștină. Este o atitudine conciliantă, fără ca să acorde totuși un credit deplin filosofiei. Trebue să folosim filosofia ca instrument, cum se folosește tâmplarul de uneltele sale, dar nu trebue să cerem filosofiei aceea ce ea nu ne poate da: nu trebue să-i cerem adevărul deplin, pe care îl găsim numai în Iisus Hristos. De asemenea, să facem un triaj serios în materialul pe care îl luăm dela filosofi și să adoptăm numai ce servește adevărului. In plus, să nu ne folosim de dialectica filosofilor, pentru a induce în eroare pe cei mai simpli. Ar fi o rea folosire a filosofiei. Totuși, cu toate că adevărul creștin n'are nevoie de prea multă dialectică, să folosim arta filosofică cel puțin pentru a răspunde adversarilor creștinismului și pentru a combate sistemele filosofice greșite.

Așa au procedat apologeții creștini, așa au procedat Sfinții Părinți ai Bisericii și așa ni se recomandă și nouă astăzi să procedăm. In felul acesta, ne aflăm la egală distanță și de tomismul părintelui Miclea, care duce la ghilotină întreaga filosofie modernă, și de atitudinea preopinentului său, dl Petre Hossu, care preconiza aici, Dumineca trecută, renunțarea la orice filosofie creștină și întoarcerea la Evanghelie. Biserica ortodoxă n'a oficializat cugetarea filosofică a vreunui Părinte bisericesc sau filosof creștin și nu-și îngădue să arunce la coș întreaga cugetare modernă, de dragul vreunei filosofii, chiar dacă aceasta s'ar chema „filosofia rațiunii naturale", cum își zice tomismul. Dar în același timp nici nu poate să dea dreptate întru totul lui Luther împotriva scolasticei, cum a făcut dl Petre Hossu. D-sa ar trebui să țină seamă că chiar în sf. Evanghelie este un început de teologie, un început de filosofie creștină, mai ales în Evanghelia după sf. Ioan și în numeroase locuri din epistolele sf. apostol Pavel. Dar, firește, nu este încă vorba și n'ar fi trebuit să fie vorba niciodată de o filosofie creștină cu totul distinctă de teologie. Adevărurile evanghelice nu puteau însă să nu rodească în sufletul Sfinților Părinți o amplă filosofie creștină, căci numai pe vremea noastră, de creștinism superficial, poate cineva să ne vorbească despre existența

unui monstru omenesc, în sufletul căruia filosoful să dărâme toate temeiurile raționale ale credinței și credinciosul să respingă orice servicii pe care i le poate aduce pricepera filosofului. E monstrul creștin închipuit de filosoful Kant, pe urmele indignării lui Luther față de exagerările scolasticei, și este sâmburele din care va ieși „teologia crizei" în Germania contemporană, dușmănoasă până la absurd față de tot ce e speculație filosofică în teologie. Solafideismul „teologiei dialectice" germane ni se pare tot atât de nefiresc, cât și *scholastica depravata* a evului mediu.

Intre aceste extreme, gândirea creștină răsăriteană se așează pe calea medie și cuminte a echilibrului între natură și supranatural, între rațiune și credință, între filosofia creștină și dogma creștină. Un gânditor creștin răsăritean nu-și va putea permite să spună că filosofia modernă e un „joc de-a baba oarba", cum s'a exprimat părintele Miclea, sau că filosofii sunt niște bieți „nenorociți" pentrucă nu aderă la filosofia lui Toma de Aquino. Dar nici nu poate renunța la experiența de veacuri a cugetării creștine, care s'a adâncit și lărgit sub dogoarea harului divin și cu ajutorul neputincioaselor instrumente ale minții omenești.

Noi mergem într'adevăr înapoi la Evanghelie, cum ne recomandă d. Hossu, dar prin experiența înțelepțitoare a Sfinților Părinți. Noi stăm deschiși și binevoitori în fața frământărilor minții omenești din epoca modernă, dar ne împrietenim mai degrabă cu cei care ne înțeleg și ne iubesc, cu filosofii care în zbătania minții lor ating poalele cerului și se prosternează. Ne împrietenim cu spiritualismul unora și cu intuiționismul altora, cu filosofia scoțiană a simțului comun și cu tradiționalismul francez, cu filosofia valorilor și cu filosofia existențialistă. Ne împrietenim cu toți cei la care, după cuvântul sf. Ioan Damaschin, credem că poate vom găsi ceva bun. Dar nu poate nimeni să ne ia în nume de rău faptul că ne războim cu materialismul, cu epicureismul, cu scepticismul și sofismul — împotriva cărora tunau și fulgerau Sfinții Părinți ai Bisericii — dacă aceste curente filosofice reapar, sub alte forme, în cultura modernă. Nu ne vom face niciodată din tomism o filosofie oficială a Bisericii, cum ne invita părintele Miclea, promițându-ne că în felul acesta vom putea

lupta în chip mai eficace împotriva necredinţei moderne, dar nici nu înţelegem să renunţăm cu totul la luptă, retranşându-ne într'un fideism călduţ şi neştiutor de ce se întâmplă pe lumea aceasta. Scopul creştinismului n'a fost, ce-i drept, acela de a culturaliza lumea, ci de a o mântui, de a mântui chiar şi pe savanţi şi pe filosofi. Şi d. Petre Hossu are dreptate când spune că „creştinismul nu exaltă valorile intelectuale", dar nu-i mai puţin adevărat că avântându-se către cer, creştinismul n'a uitat pământul şi s'a întors la el cu roade coapte din grădina Edenului intelectual, fecundând tot ce a fost mare şi frumos în cultura şi arta modernă. Căci valorile intelectuale cele mai înalte îşi au creştetul sus în cer, unde Adevărul, Binele şi Frumosul poartă numele cunoscut: Dumnezeu.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ȘI PLATON[1]

de

ȘT. BEZDECHI
Profesor universitar, Sibiu

Cât de mult desconsidera Sfântul pe vestitul filosof se vede și dintr'aceea că îl numește *inept* (Cuv. pentru Sf. Vavila), afirmând că el filosofează la fel cu copiii, „grămădind nimicuri peste nimicuri și afirmând ca adevărate lucruri ridicule" (Omil. XXXVI la Fapt. Apost. 2), că era cât p'aci să fie vândut de Dionisie[2] (Omil. XXXVI la Matei 4), că n'a putut să-și facă prozeliți (Omil. II la epist. căte rom.; v. și Elser o. c. 559); ba uneori îl gratifică cu epitetul de „copilăresc, nebun și absurd" (Cuv. pentru S. Vavila 9) iar doctrina lui o pecetluește cu epitetul de neputincioasă, de vreme ce autorul ei n'a putut să înfăptuiască nimic din cele ce-și pusese în minte (Omil. IV la Fapt. Ap. 4). Căci noua disciplină a vieții pe care voia să o introducă Pl. nu avea alt rezultat decât „să mâne sufletul spre un fel de beție și gunoi", iar învățătura lui — după părerea Sfântului Ioan — nu era decât bălegar (Omil IV la Fapt. Apost. 4). Nu trebue să trecem sub tăcere nici reproșul adresat lui Pl. că ar fi obscur (Omil. II la Ioan 3) critică prin care atât de îmbelșugatul în cuvinte predicator creștin veștejește stilul celui mai rafinat prozator al Atenei. Mustrare ce s'ar potrivi foarte puțin în gura Sf. Ioan, dacă n'am ști că el era convins că atât discipolul lui Socrate, cât și ceilalți filosofi eleni s'au servit dinadins de acest artificiu pentru ca, „înveșmântându-și învățătura lor în ceață și întunerec, să-și acopere depravata lor doctrină în obscuritate ca într'un văl" (Omil. II la Ioan I). „Cât s'a străduit Pl., spune fiul Anthusei, ca să arate că sufletul e nemuritor, și după ce n'a isbutit să convingă pe nimeni despre acest lucru, și-a dat sfârșitul!" (Omil. IV la epist. I către Corinteni 3).

---

[1] Urmare și sfârșit dela p. 248.

[2] De fapt Platon a fost chiar vândut de acel tiran, lucru ce nu l-știa Sfântul.

Altădată, ca şi Aristofan lui Socrate, obiectându-i că se îndeletniceşte cu lucruri zadarnice, exclamă: „Cât s'a străduit Pl. cu studiul liniilor, unghiurilor şi punctelor, al numerelor perechi şi neperechi, egale între ele şi neegale şi alte asemenea... pânze de păianjen! Căci acestea sunt mai inutile vieţii decât ţesătura făcută de mica insectă; şi după ce el (Pl.) n'a adus niciun fel de folos, nici mare, nici mic, şi-a sfârşit viaţa" (Tot acolo).

Uneori arată că filosofia lui a fost fragilă şi netrainică, şi apoi depăşită şi dată uitării decând au apărut Apostolii: „Invăţăturile lui Pitagora şi Platon, care înfloreau înainte, au fost înghiţite de tăcere şi azi cei mai mulţi nu le cunosc nici măcar din nume"[1] (Omil II la Ioan c. 1). „Unde-i acum Platon — exclamă el altă dată (Omil. XXXIII la Matei) — unde-i gloata stoicilor?" Dar că învăţătura păgânilor nu fusese cu totul dată uitării, se vede din aceea că nu numai Gentilii, ci şi mulţi dintre creştini citeau cu lăcomie operele elene şi Hris. nu uită să-i mustreze adesea pentrucă îşi pângăresc sufletul cu asemenea „necurăţenii".[2]

Ca să-i desbare de această deprindere, el compară pe Platon cu Apostolii, ca să le dovedească cum că aceştia îi sunt superiori, căci fiul lui Ariston, ca şi ceilalţi filosofi „externi", făceau totul pentru faimă, pe când Apostolii „pentru bunătatea (şi blândeţea) sufletului lor" (Omil. XXXV la epist. I către Corint. Patr. gr. LXI 301). Petru Apostolul a întrecut pe prinţul filosofilor „care şi-a irosit toată viaţa cu dogme goale şi zadarnice" (Omil. IV la Fapt. Apost.). Şi asta, pentrucă „mintea lui (Petru) era mult mai potrivită pentru filosofie, decât a acelora (Pitag. şi Pl.), şi de aceea Hristos a lucrat întru Petru, nu întru acela; acela era copil căscând după o glorie deşartă, pe când Petru era filosof şi destoinic de a primi harul" (Tot acolo). De aceea pe filosofii sus numiţi şi pe toţi ceilalţi rătăciţi i-au întrecut mult Apostolii, încât aceştia făceau figură de filosofi, iar aceia, de nebuni şi zănateci" (Omil. LIII la Ioan). Ucenicii lui Iisus erau de bună seamă inculţi; „dar dacă Pavel era neînvăţat, şi totuşi a biruit

---

[1] Aci Sf. Ioan se contrazice, căci în altă parte afirma odată (Omil. XXI la Ep. către Efeseni 1-2) că el nu vrea să îndepărteze pe creştini dela cărţile păgâne, ci doar să-i împiedece de a zăbovi prea mult asupra lor. V. şi Naegele o. c. 107.

[2] Elser o. c. 552: „Lui (Ioan) îi părea că dispariţia păgânismului e ţinută în loc de filosofia recalcitrantă"; şi p. 559: „Cel mai trist lucru în toată această chestiune îi părea episcopului zelos pentru mântuirea sufletelor (credincioşilor) că stă în împrejurarea că chiar mulţi creştini se lăsau molipsiţi de acest raţionalism păgân.

pe Platon, atunci victoria lui a fost strălucită. De unde se vede că a învins prin harul lui Dumnezeu" (Omil. III la epist. I către Corinteni 4). „De cât de puţin preţ — exclamă zelosul episcop în altă parte — sunt filosofii bătrâni comparaţi cu evanghelistul Ioan. Unii dintre ei, ca Pitagora şi Platon, au descoperit unele lucruri, căci ceilalţi nici nu merită să fie pomeniţi, atât au fost de ridiculi" (Omil. II la Ioan). Cât de mult a diluat Hris. numele şi autoritatea filosofiei, Hris., care a gratificat cu acest nume pe toţi Apostolii şi pe atâţia bărbaţi vestiţi, cred că nu scapă nimănui.[1] Dar acest lucru nu trebue să ne mire când ştiut este că pentru vestitul predicator filosofia se reducea doar la o disciplină morală.

Ca să facă acea comparaţie între Apostoli — mai ales — şi între cugetătorul atenian, severul arhiepiscop al Constantinopolului fusese determinat de faptul că unii[2] dintre păgâni îndrăsniseră să com-compare pe corifeul filosofilor cu Hristos. De oarece, însă, renumitul Părinte al Bisericii socotea că această comparaţie este nu numai ridicolă, dar chiar nelegiuită, a demonstrat că Platon nu poate fi pus alături nici de Apostoli, nici măcar de cel din urmă dintre creştini, necum să fie asemănat cu Iisus, Mântuitorul lumii.[3] Această străduinţă a sfântului ne face să credem, adecă să constatăm, că — în treacăt fie spus — numele şi opera intemeietorului Academiei nu se pierduse de tot din amintirea oamenilor în acea vreme, dacă marele său adversar creştin simte nevoia să aducă vorba despre el atât de des.

*
* *

Dacă uneori Sfântul laudă pe prinţul filosofilor, face acest lucru mai mult împotriva voinţei sale, urmând părerea acelora care scriseseră mai înainte despre acel ilustru gânditor păgân, cum făcuse un

---

[1] Elser o. c. 570: Noţiunea de filosofie e trivializată (verflacht) la Hris.".

[2] În orice caz e probabil că Celsus e unul dintre aceştia.

[3] V. Omil. LXVI la Ioan şi fer. Augustin despre cet. divină II 14: „Noi spunem că Platon nu e nici zeu, nici semizeu, şi nici nu-l comparăm cu vreun sfânt înger al măritului Dumnezeu, nici cu vreun proroc grăitor de adevăr sau cu vreun Apostol, ori cu vreun martir creştin sau nici chiar cu un creştin oarecare". Când citim acestea, suntem aproape înclinaţi să credem — aducând Sfântului Ioan aceeaşi obiecţie pe care el însuşi o aducea lui Platon (în Omil. VII la Epist. către Corinteni) — că fer. Augustin, care puţin mai înainte pune pe Pl. mai presus de eroi, a adăogat aceste cuvinte ca să scape de primejdia de a cădea în erezie.

Iustin, Clem. Alex. sau un Origen. Dar astfel de elogii sunt foarte rare în gura discipolului lui Libaniu și nici n'au cine știe ce valoare, pentrucă se referă la lucruri de minimă importanță și au fost astfel întocmite ca să dea mai multă eficacitate omiliilor neîntrecutului propovăduitor.[1] Căci atunci când, de pildă, ridică în slăvi pe Platon afirmând că el a fost mai însemnat ca Dionisie, tiranul Siciliei, glorificat într'un glas de toată lumea, ca unul ce disprețuește fastul puterii și dusese o viață lipsită de strălucirea externă,[2] scriitorul creștin nu urmărește altceva decât să arate că chiar printre păgâni aceia cari au fost oameni mai de seamă, au ales un fel de viață mai simplă, ca să zic așa, monahală. Tot în această categorie intră epitetul de *sublim*, cu care odată Sfântul îl dăruește pe marele filosof, cât și laudele cu care îl acopere când aprobă părerea lui despre bunătatea lui Dumnezeu[3] sau își însușește dictonul lui: „toate cele ale prietenilor sunt comune".

Dacă, însă, vajnicul apărător al nouei credințe ar fi cunoscut mai temeinic doctrina lui Platon, ar fi putut să observe că principiile de căpetenie ale acestuia consună cu învățătura creștină. Sfântului Părinte i-a scăpat că el, când scria opusculul său „Despre nepătrunsa fire a lui Dumnezeu",[4] era de acord cu discipolul lui Socrate, care are în această problemă, o părere analoagă. Dar, ca să trec la altă asemănare, care dintre păgâni a lăudat în chip mai statornic viața solitară ca promotoare a filosofiei? Cine altul decât întemeietorul Academiei, lucru de care Sf. Ioan, care aici era de aceeași părere[5] cu filosoful păgân, putea să-și aducă aminte? Dar n'a făcut-o pentrucă nu citise dialogul Teetet[6] al lui Platon.

Pe lângă apropierile de mai sus, aș mai adăoga și foarte asemănătoarea lor opinie despre mizerabila soartă rezervată trupului in această vale a plângerii. Căci dacă discipolul lui Socrate afirma că

---

[1] Elser o. c. 554.

[2] Impotr. dușmanilor vieții monastice II 5.

[3] Despre feciorie VIII.

[4] v. Patr. gr. LXVIII 721: „Nici chiar fericiții îngeri nu pot să cuprindă cu mintea pe Dumnezeu"; și Omil. LXIII la Ioan, apoi Clem. Alex.: Indemn către păgâni 6. A se compara aceste pasagii cu Timeu al lui Platon 28 c: „Pe făuritorul și pe părintele acestui univers e greu să-l descoperim".

[5] v. Impotriva dușmanilor vieții mon. passim.

[6] v. 173 d.

trupul e un mormânt,[1] nu altfel gândea nici Hris.,[2] nici Augustin,[3] care, cu atâtea secole după Platon, avea să spună: „N'avem nici un alt motiv ca să trăim în acest trup, decât ca să ne ispășim păcatele", părere care se subînțelege și în multe din omiliile Sf. Ioan. Nu știu dacă la cele de mai sus trebue să adaog că amândoi, atât Sf. Ioan, cât și filosoful păgân, au avut o părere analoagă despre viață și contigențele omenești, pe care le socoteau vrednice de un sincer dispreț, întrucât viața nu este decât o pregătire pentru moarte.

Un scriitor al timpurilor mai noui (Naegele op. cit. 97), care a încercat mai de mult să limpezească problema tratată de noi în cele de mai sus, a afirmat că Hrisostom a avut intenția de a tempera prea marea dragoste a unor creștini pentru scrierile păgâne, iar scopul său n'a fost altul decât să apropie învățătura „cea din afară" de aceea a dreptcredincioșilor, ca să le armonizeze între ele, intenție ce, de bună seamă, poartă în sine pecetea unui suflet foarte împăciuitor, când încearcă să contopească între ele lucruri așa de disparate. Dar înainte de a ne formula o părere în această chestiune, ținem să atragem atenția că trebue să se facă o distincție între tânărul Ioan, blând[4] censor al Gentililor, uneori chiar elogiatorul lor,[5] și între bătrânul episcop sau mitropolit, un sincer dușman și detractor al doctrinelor și culturii păgâne; că mai trebue apoi să se facă deosebire între monahul sau preotul de curând ieșit din școala lui Libaniu, care nu uitase disciplina retorică, și între severul și austerul ierarh, censor neînduplecat al moravurilor și al vieții altora, care consecvent critica vehement pe filosofii păgâni.[6] Căci, deși cronologia operelor lui Hris. nu e stabilită cu precizie, există anumite indicii d'n care putem vedea că Sfântul a avut față de cultura elenă o atitudine deosebită în deosebite perioade ale vieții sale. Și de lucrul acesta cred că trebue în primul rând să țină seamă cel care va încerca să lămurească definitiv această problemă. Am impresia că majoritatea pasagiilor — și dintre acestea, acelea cu mai mare

[1] Cratylus 400 c.

[2] v. Omiliile despre statui, passim.

[3] Despre cetatea lui Dumnezeu, XII 27.

[4] Totuși în opusculul *Despre sf. Vavila*, scris în tinerețe, autorul atacă cu înverșunare pe filosofii păgâni și pe Iulian Apostatul.

[5] V. Împotriva dușmanilor vieții mon. II 5.

[6] Lui Hris., spre sfârșitul vieții, i s'a întâmplat acelaș lucru ca fer. Augustin, (v. Labriolle op. cit. 526).

putere probatorie — întrebuințate spre a dovedi că vajnicul predicator n'a fost dușmanul culturii păgâne, ba că chiar ar fi recomandat-o — sunt scoase din operele ce aparțin tinereții sale.

Dar oricare ar fi adevărul in această chestiune, să trecem la distincțiunea pe care am semnalat-o în al doilea rând. Cu privire la aceasta se poate afirma cu siguranță că dacă vestitul arhiepiscop n'a fost totdeauna și în genere dușman al retorilor păgâni, in schimb a fost un constant și tenace adversar al filosofiei și filosofilor neamurilor; și pe bună dreptate, din punctul său de vedere, căci retorii și sofiștii erau mai puțin primejdioși pentru creștini decât filosofii păgâni. Intr'adevăr, din școlile dascălilor de elocință credincioșii nouei religii — ai cărei fruntași socotiseră că o vorbire aleasă, după toate regulele artei, avea să fie folositoare și Bisericii — se alegeau, oricum, cu un profit, cu o îndemânare utilă [1] viitorului predicator, pe când filosofii — cel puțin după părerea lui Hris. — erau mult mai vătămători, căci ei stricau sufletele. Iată de ce Sfântul îi critică aproape fără încetare.[2] De aceea îl atacă așa de vehement și pe Iulian Apostatul, care nu numai că combătuse energic religia creștină, dar se și străduise să dovedească prin argumente filosofice superioritatea vechilor credințe, „interzicând [3] totodată creștinilor să studieze pe autorii păgâni, și decretând ca școlile de literatură (adică retorică), să fie accesibile numai acelora cari se închinau la vechii zei și zeițe". Și după cum știm, acest decret a stârnit indignarea multor Părinți ai Bisericii, dintre cari cei mai mulți erau încredințați că creștinilor nu le va fi nici ușor, nici folositor să ignoreze tezaurele culturii elene. Foarte puțini au putut să creadă contrarul; și unul din aceștia era discipolul lui Libaniu, care după ce a învățat să disprețuiască operele Gentililor, a afirmat că credincioșilor le e de ajuns lectura cărților sacre. Dacă totuși el uneori, mai conciliant, recunoaște că școlile păgâne *nu trebue să fie distruse,*[4] susținând că n'ar fi în intenția lui să desființeze învățătura păgână, ci numai să împiedece pe credincioșii săi să-i acorde o atenție exagerată, apoi fie-ne îngăduit să considerăm această afirmație ca nefiind pornită din adâncul sufletului, ci

[1] V. mai sus cap. II.

[2] Cuv. pentru Sf. Vavila passim.

[3] Ruf. Inst. Ecles. X 33 și Imperatoris Iuliani epistulae, leges, etc. (Coll. des Univ. de France) Bidez-Cumont 1922, p. 69.

[4] Impotriva dușm. vieții mon. III 11; v. și Naegele o. c. 107.

ca un mijloc diplomatic de a face o concesie gustului public şi unei atotputernice tradiţii. Văzuse el, de bună seamă, că îi va fi peste putinţă să împiedece pe creştini de a se hrăni dela isvoarele culturii elene. Lucru pe care Sfântul, duşman ireductibil al memoriei împăratului Iulian, putea să-l realizeze cu atât mai puţin cu cât şcolile păgâne se sprijineau în genere cam pe aceleaşi principii fundamentale ca şi cele creştine. Oricine vrea să compare într'un spirit imparţial metoda după care trebue să fie instruiţi şi educaţi tinerii după părerea lui Hris.,[1] cu aceea pe care o încuviinţează şi o recomandă Apostatul,[2] va observa că ele se potrivesc într'un punct esenţial: şi împăratul păgân, şi episcopul creştin susţin că în şcoală trebue format sufletul elevului, nu „să i se ascută limba". Dacă Sfântul ar fi avut mereu prezent în minte această potrivire de program, poate nu l-ar fi gratificat cu atâtea injurii pe împăratul filosof.

Dar cred că mai există şi alte motive pentru care fiul Anthusei urmărea cu invectivele sale pe exponenţii gândirii păgâne. Intre acestea, cel mai de seamă constă — bănuesc — în aceea că mai toţi filosofii dispreţuiau viaţa activă, participarea la treburile politice, pe când Hris., el care odinioară scrisese opusculul „Impotriva duşmanilor vieţii monastice" şi lăudase viaţa solitară, a socotit mai târziu că „nu e nimic mai plăcut lui Dumnezeu decât să duci o viaţă închinată folosului obştesc" (Omil. LXXVIII la Matei c. 3), părere pe care o cred cu totul sinceră, căci corespundea perfect adevăratului său temperament şi era expresia unei profunde convingeri a celui mai strălucit orator creştin, care după ce a înţeles că traiul în pustiu nu e potrivit firii sale, s'a coborît în forul Bisericii ca să ia în piept lupta cu duşmanii creştinismului şi să răpună pe duşmanii credinţei cu ajutorul divinei sale elocinţe. Vestitul patron al ortodoxiei orientale a învăţat să se cunoască pe sine încetul cu încetul. Astfel el şi-a exprimat adevărata lui părere despre menirea vieţii creştine (şi despre acest adevăr luase cunoştinţă abia mai târziu, aproape de ma-

[1] Omil. XXI la Epist. către Efes. 1—2: „E nevoe de omenie, nu de cuvinte, de caracter, nu de elocinţă, de fapte, nu de vorbe... nu să-ţi ascuţi limba, ci să-ţi curăţeşti sufletul".

[2] Cf. Iul. Epist. 42 o. c. p. 70: „Socotim educaţie temeinică nu pe aceea ce constă în cuvinte şi în meşteşugul variat al vorbirii, ci pe aceea ce pregăteşte un cuget plin de gânduri sănătoase, păreri juste despre ce e bine şi ce e rău... căci dascălii, pe lângă celelalte, nu vor să fie numai dascăli de vorbe (goale) ci de caractere".

turitate) nu atunci când proslăvea traiul monahicesc, ci acum când spunea că viaţa nu e altceva decât timp hărăzit pentru luptă.[1] Când ştim acestea, ne e mai uşor să pricepem de ce oratorul dornic de luptă nu poate să aibă, datorită temperamentului său, decât dispreţ şi aversiune pentru filosofii inactivi şi inerţi. Ca tânăr, Hris. va fi avut ambiţia să ajungă un alt Pavel, dar, fără să vrea, n'a ieşit decât un Demostene al Bisericii.

Şi deoarece între filosofi şi retori sau oratori — deobicei exponenţi ai vieţii active — a dăinuit o veşnică discordie, nu e exclusă probabilitatea ca şi din această pricină Hris. să fi fost împins, oarecum de firea sa năvalnică, ca să ia atitudine împotriva iubitorilor de înţelepciune. Căci el, deşi uneori critică pe retori, de cele mai multe ori îi cruţă, pentrucă şi el era un strălucit retor (retor înseamnă în elenă şi *orator)* creştin; în schimb, însă, pe filosofi, şi mai ales pe Platon, îi urmăreşte necontenit cu ironiile şi injuriile sale, şi îi combate cu vehemenţă, imputându-i, de pildă, prinţului gânditorilor atenieni, între multe altele, că „a plăsmuit[2] nişte dogme atât de uşuratice şi zadarnice", pe care pe toate „Petru le-a dărâmat cu un singur cuvânt". Dar nici una din acuzaţiile pe cari i le aduce Hris. lui Platon n'a fost mai inoportună decât aceea prin care discipolul retorului Libaniu, discipol ce îşi dăruise mai toată viaţa *cuvântărilor, învinovăţea pe autorul lui Gorgias că ar fi jertfit prea mult elocinţii:* pe Pl. care spusese că retorica nu e altceva decât o artă a linguşirii,[3] şi că forma e lucru secundar pe lângă găsirea adevărului, care e lucrul de căpetenie.[4]

Dar e îndeobşte cunoscut că nemuritorul Părinte al Bisericii nu a fost numai retor, ci şi un orator de o extraordinară eficacitate, ale cărui cuvântări de foc au mărit considerabil prestigiul şi autoritatea ortodoxiei orientale; dar pe acest strălucit cuvântător nu-l putem scuti cu totul de vina ambiţiei, deoarece ştim că el, deşi învinuise pe filosofii „externi" că făceau totul pentru a-şi satisface ambiţia, mersese până acolo că socotea mai culpabili pe credincioşii ce nu ascultau cu luare aminte predicile sale, decât pe aceia cari nu posteau.[5] Astfel că, dacă luăm în consideraţie toate acestea, putem să înţelegem

[1] V. Patr. gr. XLVIII 51. XLIX 772, LI 78, etc.
[2] Omil. IV la Fapt. Apost. c. 4.
[3] Gorgias 502 d-e.
[4] Teetet 172 d.
[5] Omil. X-a despre statui c. I 4.

că Sfântul, când ataca aşa de înverşunat pe filosofi, nu apăra numai cauza Bisericii, ci — poate fără să-şi dea seama — şi pe aceea a retorilor şi a retoricei.

Se spune, cu drept cuvânt, că el a combătut în primul rând pe exponenţii gândirii şi concepţiei despre lume şi Dumnezeu a păgânilor, pentrucă îi socotea vătămători pentru sufletele credincioşilor; dar fiul Anthusei mai spune că „filosofii trebuesc urîţi" [1] (Omil. III la Epist. către Rom. v. Patr. gr. LX 414). Dacă primul aspect al atitudinii sale faţă de ei era dictat de prudenţă şi pornit din grija pentru viitorul Bisericii, în schimb, însă, afirmaţia că ei trebuesc şi urîţi era expresia temperamentului unui orator şi unui om de acţiune, care prin definiţie este ostil omului contemplativ, vânătorului de himere. Deci iar revenim la o fază a vechei lupte dintre filosofie şi retorică, luptă ce are la bază, cred, deosebire de temperament.

Am fost adesea înclinat să atribui această atitudine ostilă a Sfântului faţă de Platon, faptului că nu l-a cunoscut decât superficial. Ce mult l-a iubit pe discipolul lui Socrate un Origen, care îl cunoştea admirabil! Ar fi uşor, pare-se, să tragem concuzia că dacă l-ar fi cunoscut şi marele arhiepiscop mai bine, ar fi avut altă atitudine faţă de păgânul ce s'a apropiat cel mai mult de creştinism. Poate... Şi totuşi, nu! Discipolul lui Libaniu, care desigur citise dialogul *Gorgias*, unde se vestejeşte sângeros retorica, nu putea decât să simtă crescându-i aversiunea pentru acela pe care, cu toate acestea, o să-l acuze că prea face caz de retorică. [2] Hotărât lucru: Sf. Ioan, învăţăcel al unui retor, creştin ardent şi pe deasupra şi Sirian, [3] nu putea, chiar dacă ar fi cunoscut-o oricât de bine, să fie îndrăgostit de opera aceluia pentru care nu avea nici un fel de afinitate spirituală. Căci nici unul dintre Părinţii Bisericii n'a fost un reprezentant aşa de genuin al temperamentului şi complexiunii psihice a Orientului, a acelui Orient care pe acea vreme îngenunchiase filosofia occidentală păgână, îmbrăţişând credinţa în locul cunoaşterii, autoritatea lui Dumnezeu în locul liberei cercetări, revelaţia şi graţia divină în locul ştiinţei, supunerea faţă de Dumnezeu în locul liberului arbitriu. [4]

---

[1] Bănuesc că Sf. nu citise Gorgias, atunci când a făcut această declaraţie.

[2] Bardenhewer o. c. III 356.

[3] v. Wilamovitz o. c. 212. Cred că e exclus ca Sf. Ioan să fi fost grec. v. Naegele o. c. 101. Altfel credea Willemain: „Il est par excellence le grec devenu chrétien".

[4] v. Ed. Meyer o. c. III 333.

Precum Iulian a fost numit de creştini apostat, tot aşa şi Hris. de către păgâni, căci doar astfel pot fi interpretate cuvintele prin care Libaniu se plânge că cel mai strălucit elev al său a fost *furat* de creştini. Acesta a fost, poate, şi unul din motivele pentru care elocventul predicator a atacat pe împăratul renegat cu atâta violenţă, încât uneori n'a depăşit numai orice măsură, dar a trecut şi peste limitele adevărului.

De aceea nu putem fi de acord cu spusele lui Palladius,[1] care afirmă că Sf. Ioan, după ce a primit botezul, n'a ştirbit faima nimănui, căci nu ştiu să fi existat un mai înverşunat detractor al faimei lui Platon şi Iulian ca discipolul lui Libaniu. Şi lucrul acesta nu trebue să ne mire, căci din momentul în care Socrate a fost osândit de către un poet, un sofist şi un retor să bea paharul cu venin, diferendul între filosofie şi retorică avea să se perpetueze mereu dealungul veacurilor.

[1] Dialog despre viaţa Sf. Ioan Gură de Aur.

PĂRINTELE TIMOTEI POPOVICI

DIN PRILEJUL UNEI ANIVERSĂRI

de

Preot GHEORGHE ȘOIMA
Conferențiar la Academia teologică „Andreiană"

Aproape în fiecare zi de lucru, pe treptele catedralei ortodoxe române din Sibiu urcă încet un venerabil preot român, subțire la trup, dar drept, slab la față, dar cu sclipiri de ascuțită inteligență și hotărîre dârză în privire. El intră zilnic în casa Domnului, nu numai în timpul liturgiei de Duminecă, pentru ca în liniște și reculegere să-și facă rugăciunea sa de cerere și să mulțumească Atotputernicului Stăpân și Tată, că, deși încă din tinerețe avut-a parte de-o sănătate pururea în luptă cu suferința, totuși, iată că acum se învrednicește să împlinească frumoasa și tot mai rara vârstă omenească de 75 de ani.

Și frumoasa catedrală din Sibiu își deschide ușile cu recunoștință acestui ales slujitor al ei, pentrucă întreg talantul ce i l-a dăruit Dumnezeu, l-a pus doar în slujba acestei catedrale și a multor alte locașuri de închinare în aceeași dreaptă lege, ca și în slujba neamului, ce se închină într'ânsele.

El, protopresbiterul, profesorul și compozitorul Timotei Popovici, a împodobit cu cântece corale mii de sfinte liturgii săvârșite în catedrala din Sibiu. Sub măreața cupolă a acestei catedrale a făcut să răsune pentru întâia oară cuceritoarele noastre colinde și cântece de stea, culese și armonizate pentru cor mixt. Tot P. C. Sa are meritul deosebit de a fi adus în repertorul muzical al mișcării religioase „Oastea Domnului" duhul cântărilor bisericești, așa cum s'au cristalizat ele în stranele aceleiași catedrale din Sibiu.

Revenind asupra activităţii pe teren muzical liturgic, trebue să spunem că încă din anul 1896, când a fost ales profesor de muzică la şcoalele centrale ortodoxe române din Braşov, părintele (pe atunci numai dl profesor) Timotei Popovici s'a manifestat ca un zelos propagator al cântării bisericeşti corale. Cu voci tinere de copii sub 14 ani a alcătuit un foarte apreciat cor pe 3 voci, cu care cânta în toate duminecile şi sărbătorile la biserica „Sfântul Nicolae" din Schei. (Pentru acest cor a compus părintele acele minunate cântări ale sfintei liturghii, armonizate pentru 3 voci egale, cari, pentru frumuseţea lor, s'au desfăcut până azi în şase ediţii).

Chemat în anul 1899 profesor la Seminarul „Andreian" din Sibiu, părintele Timotei Popovici continuă şi în acest oraş activitatea sa corală bisericească, conducând încă în vechea bisericuţă de pe locul catedralei de azi, şi apoi în catedrală, fie corul teologilor, fie acel minunat cor bisericesc mixt, alcătuit pe atunci din cele mai alese şi mai cultivate voci de intelectuali români sibieni.

Cum aceste coruri nu cântau în toate duminecile şi sărbătorile de peste an, activitatea părintelui Timotei pe acest teren culminează în anul 1922, când, cu binecuvântarea I. P. Sfinţitului Mitropolit Nicolae, înfiinţează corul permanent al catedralei, subvenţionat de stat, cor pe care-l conduce *fără nicio retribuţie personală* timp de 18 ani.

Alcătuit din funcţionari şi meseriaşi muzicali din oraş — bărbaţi şi femei — şi întărit cu corul mixt al Şcoalei normale „Andreiu Şaguna", corul catedralei număra aproape 200 de persoane, şi era printre cele mai bune şi mai corespunzătoare coruri bisericeşti din ţară.

Binefăcătoarea lucrare duhovnicească a acestui cor nu poate fi comparată decât cu roadele pastorale ale celor mai bune predici şi ale celor mai cutremurătoare liturghisiri din catedrală.

Dar activitatea muzicală liturgică a părintelui Timotei nu are numai caracter local. Prin alcătuirea sa, corul catedralei din Sibiu a fost şi a rămas o adevărată şcoală de viitori conducători de coruri bisericeşti. Foarte mulţi

tineri ucenici din acest cor, mai cu seamă eleve și elevi normaliști, urmând pilda maestrului lor, au înființat — și dânșii — minunate coruri bisericești, în satele sau orășelele în cari au primit posturi de luminători ai poporului. Acest lucru l-au putut realiza ușor pentrucă, după ce i-a învățat să cânte și să conducă cântările corale liturgice, părintele Timotei le-a pus la îndemână și repertoriul necesar.

In decursul vremii, P. C. Sa a compus și a editat cântările sfintei liturgii — cu melodii deosebite — pentru aproape toate alcătuirile posibile de cor bisericesc. Aceste lucrări muzicale s'au desfăcut în ediții de mii de exemplare, cari, deși absolut toate frumos legate în scoarțe trainice, au fost și, câte au mai rămas, sunt și astăzi cele mai ieftine tipărituri de acest gen din țară. (Părintele Timotei n'a râvnit niciodată să facă din talantul său un izvor de câștig material).

Cine ar putea să aprecieze roadele duhovnicești pe cari aceste compoziții liturgice le-au cules pe seama Bisericii neamului? Ele s'au cântat și se mai cântă și astăzi în o mulțime de biserici din țară. Zeci de mii de tineri s'au legat sufletește de slujba sfintei liturghii, pentru toată viața, cântându-le în vreun cor fie și numai doi sau trei ani. Sute de mii de credincioși au trăit taina sfintei liturghii, ajutați de armoniile acestor imnuri liturgice.

Și acum, câteva cuvinte despre colindele și cântecele de stea amintite la început.

Ca să putem prețui după dreptate rostul educativ pe care l-au îndeplinit ostenelile părintelui Timotei Popovici și pe acest ogor, să ne gândim ce erau, sau mai bine zis ce nu erau colindele, în marile orașe din țară, înainte de primul răsboiu mondial și până în cei dintâi ani de după acest războiu. Programele serbărilor așa zisului pom de crăciun (împrumutat de la străini), cu declamări, cuvântări și travestirea cuiva în Moș Crăciun, aveau drept parte muzicală corurile: „O Tannenbaum“, „Noël“, sau alte asemenea cântece străine, în traducere românească sau chiar cu textul lor original. Acestea, în transcripții pentru

voce şi pian, se cântau şi în familiile bogate. In capitală, ca şi în unele mari oraşe din ţară, grupuri de tineri localnici „colindau" în ajunul Crăciunului, sau cu o seară înainte de ajun, romanţe sau cântece imorale, şi terminau, în cel mai bun caz, cu: „Ne daţi, ori nu ne daţi".

In asemenea stare de degradare a tradiţiilor româneşti de Crăciun, părintele Timotei a început, în 19 Decemvrie 1926, seria — neîntreruptă de atunci — a concertelor anuale de colinde şi cântece de stea date în catedrala din Sibiu. Programul primului concert de colinde avea următoarea lozincă, devenită şi ea tradiţională: „Pentru reînvierea şi cinstirea vechilor şi frumoaselor noastre cântece de Crăciun şi pentru înviorarea sufletului nostru creştin românesc".

Răsunetul pe care l-au avut în ţara toată aceste concerte, unele radiodifuzate, a fost atât de mare, iar roadele culegerii de 21 colinde lucrate pentru cor mixt şi pentru cor de bărbaţi şi publicate în anul 1928, au fost atât de bogate, încât tradiţionala lozincă „pentru *reînvierea* şi cinstirea vechilor şi frumoaselor noastre cântece de Crăciun"... a devenit astăzi anacronică şi începutul ei va trebui schimbat în „pentru *păstrarea* şi cinstirea..." etc.

Nu putem stărui aci şi asupra operei de primenire şi îmbisericire a repertoriului muzical al mişcării religioase „Oastea Domnului", operă săvârşită tot de părintele Timotei. De asemenea, nu într'o revistă de ştiinţă şi cultură teologică este locul de a-i arăta marile merite ca neîntrecut compozitor de muzică patriotică şi în gen poporal lumesc. Avem însă datoria de-a sublinia că chiar şi în compoziţiile şi concertele sale cu caracter poporal lumesc, părintele Timotei Popovici s'a dovedit totdeauna un apărător şi propagator neînduplecat al moralei creştine. Atât de curate sunt textele literare alese de părintele Timotei spre învesmântare în haină muzicală, încât, dacă cele mai lungi n'ar avea şi fireşti dificultăţi tehnice muzicale de intonare, toate compoziţiile sale ar putea fi date, fără nici o teamă, să fie cântate până şi de vocile nevinovate ale copiilor. Şi nu odată s'a întâmplat ca la un festival artistic muzical, corul respectiv să suprime din program, sau să întrerupă la

mijloc execuția vreunei cântări cu text prea lumesc, în urma intervenției spontane și categorice, făcută în mod public de un auditor pe care foarte mulți dintre acei ce-l cinstesc îl numesc simplu: părintele Timotei.

Compozitorul Timotei Popovici, fără îndoială, nu este numai al Bisericii, ci și al neamului. Numele său s'a înscris de mult în paginile istoriei muzicii românești și încă de mulți ani elevii școlilor secundare îi învață biografia și îi analizează lucrările, în orele de muzică.

Șaptezecișicinci de ani de viață — până acum — și o jumătate de veac de activitate atât de rodnică, sunt, desigur, un dar de sus. Inaintea unui atât de mare dar dela Dumnezeu, ne descoperim smeriți, iar omului ales care s'a învrednicit de acest dar, îi aducem întregul nostru omagiu.

PREOTUL DIN BONNAL

IDEALUL DE PREOT LA PESTALOZZI

de

Preot Prof. ZOSIM OANCEA

Inspector școlar secundar confesional, Sibiu

I. INTRODUCERE

1. *Din viața lui Pestalozzi*

Mărețe sunt figurile, care, prin puterea gândirii, prin energia voinței sau prin îndrăsneala faptei lor, au rămas în istorie piscuri proeminente, deapururi călăuzitoare ale omenirii.

Dar sublime, copleșitoare față de acestea, sunt figurile, care au ars și s'au mistuit în focul sfânt al iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Titani ai desinteresului, ai lepădării de sine și ai voinței de a face totul pentru smulgerea omenirii din mizeria trupească și sufletească, ei au arătat lumii, în diferite chipuri, puterea ispășitoare și mântuitoare a jertfei, pe care au primit-o, oricât ar fi fost de umilitoare și dureroasă uneori, ca o firească și supremă răsplătire.

Unul dintre aceștia a fost, fără îndoială, *Johann Heinrich Pestalozzi*, pedagogul care, prin teorie și practică, e de două veacuri idealul neîntrecut al școalei de pretutindenea, omul care, în ceea ce privește iubirea jertfelnică de oameni, a fost așezat de unii cercetători ai vieții sale îndată după Iisus Hristos.

S'a născut la 12 Ianuarie 1746 în Zürich, fiind fiul unui medic care muri de timpuriu.

Rămas orfan de tată, a fost crescut de mama sa și de credincioasa servitoare Babeli, într'o atmosferă de adâncă evlavie.

Datorită acestei creșteri, primul său gând fu să se facă preot, însă atmosfera de puternic iluminism care domnea

în Zürich îl călăuzi pe alte drumuri. După ce termină studiile superioare la „Collegium humanitatis", se hotărî să studieze agricultura și se duse în acest scop la moșierul Tschiffeli în Kirchberg.

Entusiasmat de întreprinderea acestuia, cumpără și el, la 1768, un pământ pustiu lângă satul Birr și-i dădu numele: „Neuhof".

Se căsători la anul 1769. Cât de fericit a fost în această căsătorie, cu toate greutățile materiale în care s'a sbătut tot timpul, se vede din emoționantul amănunt dela înmormântarea soției sale. Inainte de a o coborî în mormânt, a spus el însuși câteva cuvinte, declarând că doi prieteni a avut în viață, care nu l-au înșelat și nu l-au trădat niciodată, *Biblia și soția.* De unul se desparte, dar îi rămâne celălalt, care-l va călăuzi până la moarte.[1]

Nemergându-i bine întreprinderea începută la Neuhof, se hotărî, la anul 1774, să înființeze acolo un institut pentru copiii săraci, spre a le da și educație și instrucție. La 1780 îl desființă, din cauza greutăților materiale.

In anul 1792 fu proclamat cetățean francez, în tovărășia lui Washington și a lui Klopstok.[2]

La 1798, când Francezii au devastat cantonul Unterwald și au ars orașul Stans, guvernul elvețian a înființat un institut de educație pentru copiii săraci și i-a încredințat conducerea lui Pestalozzi.

Revenind, însă, Francezii, la 1799, au făcut din institutul lui Pestalozzi spital. El se mută la Burgdorf, în cantonul Bern.

La 1804, nevoit să părăsească și acest institut, se mută mai întâi la Münchenbuchsee, iar după câteva luni la Yverdon.

Aici își petrecu anii săi cei mai rodnici, până la 1825, când trebui să-și desființeze institutul și să se reîntoarcă melancolic și obosit la Neuhof.

Muri la 17 Februarie în Brugg și fu înmormântat în Birr, unde i s'a ridicat un monument cu inscripția:

[1] Informație verbală dela Păr. Dr. Nicolae Terchilă, profesor la Academia teologică „Andreiană" din Sibiu.

[2] I. Mihăilescu: Kant și Fichte, p. 210.

„Salvatorul săracilor în Neuhof
Predicatorul poporului în Leonard și Gertruda
Părintele orfanilor în Stans
Fondatorul școalei populare în Burgdorf
Educatorul omenirii la Yverdon
Om, creștin, cetățean
Totul pentru alții, nimic pentru sine".[1]

2. *Pestalozzi și religia*

Dacă Pestalozzi este mare și nemuritor în cultura omenirii, aceasta se datorește faptului că el și-a așezat toată opera vieții sale pe temelia de stâncă a religiei.

Intr'adevăr, puțini sunt pedagogii și în general oamenii culturii și științei universale, care să se fi sprijinit în toată viața lor atât de mult pe puterile religiei și să-i fi înălțat imne atât de sublime ca el.

„Cum se topește negura de raza soarelui, care coboară de pe cerul liniștit și fără de nori, așa se topește aprinderea sălbatică a pornirilor tulburi din întunecata noastră natură de strălucirea sfințeniei tale, când cazi peste ea din cerul fără de nori și nebântuit de vânturi.

De Dumnezeu iubită, de când s'a întemeiat pământul, și omul își săvârșește pe el nevolnica-i lucrare, tu ai biruit cea dintâi sălbaticele porniri ale neîmblânzitului gen omenesc!

Stăpână a pământului, pe sute și mii de altare îți aduce omenirea, de când există, jertfa ei. Căci de când există ea, credința în Dumnezeu îi împacă cele mai dinlăuntru ale naturii sale și toate neamurile pământului își murmură, în genunchi, înaintea ta, cererile și mulțumirile lor. Ele adoră fiecare umbră a icoanei Dumnezeului tău și se închină fiecărei urme a pașilor săi, chiar în cel mai înșelător noroiu".[2]

Ea, religia, este singura frână a tiranilor și neînfrânata putere a celor asupriți.

„O, de Dumnezeu sfințită! Tu areți puternicului în sclavul său pe fiul veșniciei. Tu silești ochiul tiranului

[1] G. G. Antonescu, Pestalozzi, București 1936, p. 50.
[2] J. H. Pestalozzi. Lienhard und Gertrud, ed. 1785: Sämtliche Werke, tom. III, Berlin und Leipzig 1928, p. 416—417.

să se îndepărteze dela sângele robului tău. Tu-l faci să tremure în fața dreptului săracilor și înaintea lacrimilor orfanilor...

Tu-i ridici pe oameni deasupra nedreptății și-i faci pe închinătorii tăi să rabde cu mărinimie sufletească neîndurarea nebunilor".[1]

Religia este, apoi, chezășia armoniei sociale. Ea singură poate lumina conștiința conducătorilor, cu simțul paternității, și îmblânzi furia poporului, cu cel al filiațiunii.

„Paternitate și filiațiune, aceste binecuvântări ale casei tale, omule, sunt urmările credinței".[2]

„Principele, care este copilul lui Dumnezeu, este copilul Tatălui său.

Principele, care este copilul tatălui său, este tatăl poporului său.

Supusul, care este copilul Dumnezeului său, este copilul Tatălui său.

Supusul, care este copilul tatălui său, este copilul principelui său.

Starea principelui, icoană a divinității, tatăl unei națiuni.

Starea supusului, fiu al principelui, care împreună cu el este copil al lui Dumnezeu. Cât de blândă, de fină, și de tare este această țesătură între raporturile naturale ale omenirii.

O, omenire, în sublimitatea ta!...

Principii care cred în Dumnezeu și recunosc starea de frățietate a omenirii, găsesc în această credință dispoziția sufletească spre orice datorie a stării lor. Ei sunt oameni făuriți cu puterea lui Dumnezeu, spre binecuvântarea popoarelor lor.

Principii care nu recunosc starea de paternitate a Dumnezeirii și starea de fraternitate a omenirii, găsesc în această necredință isvorul celei mai înspăimântătoare nimiciri a credinței în datoriile lor. Ei sunt oameni ai groazei și puterea lor lucrează pustiire".[3]

---

[1] Ibid., 417—418.

[2] Pestalozzi, Abendstunde eines Einsiedlers; S. W. tom. I, Berlin und Leipzig 1927, p. 275.

[3] Ibib., p. 276—277.

Credința în Dumnezeu este, în sfârșit, singurul liman de pace sufletească individuală.

„Neprihănită binecuvântare a omenirii, tu ești puterea și urmarea credinții! O, chilie a mea, îmbracă-te în bucurie! Căci și tu ești urmarea acestei credințe.

Ferice de mine și de coliba mea!...

O, dacă i-ași putea arăta, celui care se îndreaptă spre coliba mea, doar umbra puterii Dumnezeului meu!

O, soare, tu icoană a puterii Lui, ziua ta s'a sfârșit! Tu te ascunzi orizontului meu. O, zi a desăvârșirii mele! O, nădejde a dimineții ce va să vină! O, putere a credinței mele!"[1]

Este adevărat că mare parte a vieții sale, sub influința iluminismului, Pestalozzi a profesat și a luptat teoretic pentru o religie naturală. Totuși, n'a rupt niciodată total legătura teoretică, fără a mai vorbi de cea practică, cu creștinismul. Chiar în opera citată mai sus, apărută la anul 1770, în care caracterul de religie naturală este foarte pronunțat, găsim afirmată cu o rară putere și frumusețe lucrarea divină a Mântuitorului.

„Omul lui Dumnezeu, care prin suferințe și moarte a restaurat simțul în general pierdut al filiațiunii față de Dumnezeu, este Mântuitorul lumii. El este preotul jertfit al lui Dumnezeu, El este mijlocitorul între Dumnezeu și omenirea uitată de Dumnezeu. Invățătura Sa nu este o filosofie populară făcătoare de dreptate, ea este descoperirea lui Dumnezeu Tatăl, făcută copilului său pierdut, neamul omenesc".[2]

In cele din urmă, însă, după o bogată experiență, Pestalozzi, ajuns celebritate mondială, s'a aruncat total la picioarele lui Iisus, a ancorat iarăși în credința suptă la sânul mamei sale și întărită în casa copilăriei. Drept dovadă dăm mărturisirea lui, din o prelucrare a operei: „Cum își învață Gertruda copiii", apărută între anii 1802—1804.

„Iisuse Hristoase, eu mă proștern în adorație, în țărână, înaintea Ta, cu cea mai adâncă smerenie omenească a învățăturii Tale. Numai în Tine găsesc duh și viață, în Tine

[1] Ibid., p. 280—281. [2] Ibid., p. 281.

numai aflu mântuire din moartea în care se prăbuşeşte toată ştiinţa pământului, ca şi toate năzuinţele inimii mele, dacă nu sunt după voia şi în duhul Tău".[1]

3. Preoţie şi vocaţie.

Reprezentantul religiei, chemat s'o poarte ca o torţă veşnic aprinsă prin întunerecul vieţii omeneşti, este preotul. El este începutul şi sfârşitul oricărei lucrări de redeşteptare şi mântuire a omenirii decăzute.

„Preoţii, zice Pestalozzi, sunt propovăduitorii paternităţii lui Dumnezeu şi ai fraternităţii umane şi starea lor este punctul central de unire, prin credinţa în Dumnezeu, între condiţiile naturale ale omenirii şi starea ei de binecuvântare".[2]

„Credinţa poporului în preotul lui Dumnezeu este liniştea vieţii mele.

Preotul divinităţii este neprihănită patrie a omenirii!

Puterea ta, prea sfinţite, este lumina lui Dumnezeu!

Lumina lui Dumnezeu este iubire, înţelepciune şi paternitate".[3]

Dar ca să-şi poată îndeplini acest rol, *preotul trebue să aibă vocaţie.*

Preotul fără vocaţie este o nenorocire pentru parohienii săi, iar în ceea ce-l priveşte pe el personal, este un adevărat vârtej de nemulţumiri şi frământări sufleteşti. Iată cum ni-l descrie Pestalozzi:

„El trăieşte, dacă în tinereţe a fost silitor, în Biblia greacă şi ebraică, iar dacă a fost leneş, în micile scrieri şi jurnale din anii de student. Evanghelia, pe care trebue s'o propovăduiască, e pentru el o carte, pe care o are în sine mai puţin decât oricare altul, şi nu o putere a lui Dumnezeu, spre mântuirea tuturor celor ce cred. O spune şi el, dar fără sare, fără putere şi fără viaţă... Datoriile sale parohiale îi sunt datorii comerciale, iar venitele nu le priveşte decât ca intrate ale comerţului pe care-l exercită.

[1] Pestalozzi, Fragment zu einer Neuarbeitung von: Wie Gertrud ihre Kinder ehrt, S. W. tom. XVI, Berlin und Leipzig 1935, p. 184.

[2] Pestalozzi, Abendstunde eines Einsiedlers, op. cit. p. 298.

[3] Ibid. p. 280.

Dar oricât i-ar merge de bine, se simte totuşi întunecat, pentru că nu e ceea ce ar trebui să fie, nu poate ceea ce ar trebui să poată, nu face ceea ce ar trebui să facă şi nu poate ceea ce ar face bucuros. Suspină pentru mizeria vremii, este îngrijat de afaceri, îşi are cărţile aşezate în ordine, nu neglijează nici o predică, nici o catehizaţie...

E un om al cărţii şi nu se ridică deasupra desfigurării vremii, care a făcut din el ceea ce este. *Trebuia să fie tuturor toate în sat şi e îndepărtat de toate inimile...*

Predică ceasuri întregi oamenilor simpli despre folosul şi neasemănatul succes al rugăciunii în luminarea minţii, însă învăţământul său pentru copii şi şcolile sale sunt astfel organizate, ca şi când ar fi fost anume destinate să împiedice, cu orice chip, pentru o sută şi unul de ani, intrarea luminării minţii în sat. El a învăţat slujba preoţiei ca un comerţ şi o îndeplineşte ca atare".[1]

„Asemenea oameni nici nu au adesea religie în inimă. Ţin însă predicile ca mijloc necesar de înfrânare pentru oamenii săraci, comuni, care ar dori bucuros să mănânce mult, să bea mult şi să lenevească mult, dar nu pot. Ei înşişi se socotesc pe sine privilegiaţi în a mânca bine, a bea bine şi a lenevi mult. Toate viciile trândăviei şi ale sensualităţii le sunt caracteristice".[2]

Dar dacă un astfel de preot fără vocaţie, robit interesului personal şi pământului, sau pierdut într'un intelectualism sec şi fără duh este o adevărată calamitate ce se poate abate asupra unei parohii, cu urmări nefaste pentru multe generaţii, preotul adevărat al lui Hristos, preotul de vocaţie, pentru care Biblia şi darul preoţiei sunt într'adevăr puteri ale lui Dumnezeu spre mântuirea celor ce cred, este cea mai mare binecuvântare a cerului.

E ceea ce vrea să arate Pestalozzi în minunata figură de preot, prezentată în opera de căpetenie a sa: „Leonard şi Gertruda", *Ioachim Ernst din Bonnal,* pe care vom căuta s'o desprindem şi s'o înfăţişăm în cuprinsul acestei lucrări.

(Va urma)

---

[1] Pestalozzi, Fragment zu einer Neuarbeitung von „Wie Gertrud..." op. cit. p. 181—182.

[2] Ibid., p. 183.

SUB STREAȘINA BISERICII

Prelucrări[1]

de

SABIN SIBIANU

2. BISERICUȚA NOASTRĂ

Ingădue, orășene, unui preot-țăran să-ți vorbească ceva despre bisericuța lui din sat. Nu! Nu despre *a lui*, despre *a noastră*. Intr'adevăr, asta-i revelația care mi-a făcut atât de dragă biserica satului: nici chiar preotul nu poate și nu trebue să zică biserica *mea*, ci *a noastră*. Și astfel vorbesc toți cei ce viețuiesc în satele noastre. Toți! Ințelege-mă: asta-i cu totul altceva decât atunci când păstoresc o parohie de zecemii de suflete, cu o biserică măreață pe care cincimii dintre enoriașii mei n'au văzut-o nici măcar odată pe dinlăuntru; iar pe dinafară, superficial, din întâmplare, în treacăt.

Adevăr grăesc vouă (o știu prea bine, că și eu am fost cândva orășan, iar astăzi sunt preot-țăran, pentru care pricină faceți bine și iertați-mi vorba aspră ca glia darnică): voi priviți catedrala voastră cu alți ochi decât aceia cu cari bieții noștri țărani își învălue bisericuța lor sărăcăcioasă. (La urma urmelor, păzit-a Sfântul, ea nu-i chiar așa de sărăcăcioasă). Voi vă admirați bisericile, noi le îndrăgim pe-ale noastre, suntem aproape geloși de ele, ne pironim mereu privirea asupra lor, învăluindu-le cu dragoste, desmierdându-le parc'ar fi vii. Nici unul, dar absolut nici unul din amănuntele acestor sfințite locașuri de închinăciune nu scapă privirii noastre. Tot ceea ce constitue zestrea lor, pe dinlăuntru și pe dinafară, s'a făcut din agonisita noastră. A noastră a tuturor — și nu numai din prisosul vreunui unchiu sau a vreunei mătuși întorși din

[1] După *Karl Pfleger*: Im Schatten des Kirchturms. Stille Erlebnisse. 3 Auflage, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh 1936.

America — să zicem — cari n'au fost binecuvântaţi de Dumnezeu cu casă grea de copii, şi cari abia-şi mai pot ţinea socoteala depunerilor împrăştiate pe la bănci.

Iată, bunăoară, iconostasul. Tot satul s'a ortăcit la împodobirea lui. Câţiva creştini au plătit tâmplarul care a furnizat lemnul, l-a sculptat şi montat în locul prescris. Alţii au luat asupra lor cheltuielile împreunate cu zugrăvirea uşilor împărăteşti. Sfinţii îngeri de pe uşile laterale sunt dania gospodarului din capul satului. Icoanele mai mititele de pe cele două rânduri de deasupra uşilor împărăteşti au fiecare câte un ctitor, iar cele dintre uşi au fost săvârşite cu toată cheltuiala boierului nostru. Preoteasa şi notărăşiţa au cusut draperiile dela uşi, iar dăscăliţa şi femeile din Reuniunea „Sfânta Maria" au ţesut scoarţele aşternute în faţa iconostasului şi mândreţea de covor care coboară dela piciorul sfântului prestol, prin uşile împărăteşti, până'n mijlocul naosului. Scurt: tot pomelnicul parohiei mele e scris în aceste danii făcute cu inimă bună, adică aşa cum lui Dumnezeu îi place (vezi II Corinteni 9, 7).

Deoparte şi de alta a iconostasului, cu prăjinile bine fixate în stativele lor, flutură praporii bisericuţei — între ei, acela al „Oastei Domnului" — pe cari în zile anumite de praznic îi scoatem afară cu cântări de laudă şi-i purtăm în procesiune pe uliţe, până afară la hotar. Să mă credeţi: voi, orăşenii, nici când n'aţi contemplat cu atâta ardoare drapelele voastre confecţionate din materiale costisitoare. Noi? Noi sorbim din ochi praporii bisericuţei, măcar că nu-s împovăraţi de aurării şi pietre scumpe.

Şi apoi (vă rog să aveţi răbdare şi de data aceasta, căci va fi ultima oară când vă indispun cu asemenea comparaţii), voi, orăşenii, nici când nu ascultaţi dangătele clopotelor cu răsuflarea tăiată, cum le ascultăm noi — mai ales atunci (şi asta se'ntâmplă des!) când clopotarul este un om pe cât de destoinic în slujba lui, pe-atât de evlavios. Cu câtă negrăită bucurie, cu câtă înfiorată plăcere le-am auzit sunând întâia oară, când meşterul trimis de turnătoria de clopote dela oraş ni le aşezase în turnul bisericuţei. Mi-aduc aminte, parc'ar fi fost ieri: Sufletele noastre

s'au topit în sunetele lor melodioase și grave, s'au făcut una cu ele cânt de preamărire și de bucurie. Și așa va fi totdeauna, dela leagăn până la mormânt: vor cânta mereu împreunându-ne simțirile într'un cuget și o voință, deschizând fiecăruia din noi inima spre chemările Cerului și mâna spre grabnică ajutorare a celui ce are trebuință de reazim în nevoi. Dangătul lor prelung ne va aduce aminte mereu că în viața aceasta trecătoare avem ceva cu mult mai scump decât casa părintească, decât curtea plină de semnele belșugului unei bune gospodăriri a avutului nostru, decât glia care ne umple hambarele cu grăunțele darnicelor ei rodiri, ceva ce ne face pe noi, oamenii, să fim din ce în ce mai buni întreolaltă, îngăduindu-ne ca frații: credința în dumnezeirea Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Clopotele bisericuței din sat nu vor tăcea nicicând neajunsa sfințenie și împărăteasca măreție a acestei credințe, care ne face părtași de viața fără de sfârșit a Nemuritorului Impărat.

Tot respectul, cinstiți orășeni, pentru bisericile voastre somptuoase, pentru catedralele, basilicele și domurile voastre gigantice, clădite după cele mai rafinate prescripții ale artei arhitecturale, în cele mai variate stiluri. Ele îmi plac tot atâta cât și vouă; dar totuși: ceea ce spun eu despre bisericuța noastră din sat, și peste tot despre bisericile dela țară, e adevărat. Voi nu cunoașteți acest adevăr, pentru că nu l-ați trăit ca unul care viețuiește de ani de zile sub streașina bisericii sătești. Iar adevărul acesta sună așa: biserica este, la dreptul vorbind, sufletul satului, inima lui, plămânul lui.

O văd din tinda casei parohiale. E zi de Sâmbătă, pe la vecernie. Bisericuța zace trudită și trainică, expresie a veciniciei, pe culmea din mijlocul satului. Pe cărările cari străbat cimitirul ce-o înconjoară, câteva perechi de suflete cucernice se urnesc spre lăcașul de rugăciune obștească. Mă așteaptă să le fac slujba rituală și eu nu mă las așteptat. In portița „progadiei" mă întâmpină zvonul lin ca o rugăciune al frunzelor de plop ce tremură'n adierea asfințitului. Parcă străjuesc odihna atâtor generații coborîte cu trupul sub glia acoperită de ierburi groase și tufe de flori.

Cu adevărat, loc sfinţit este acesta. Unele după altele, şiraguri întregi de oameni şi-au hrănit aici cele mai curate simţăminte ale lor. Imbunaţi şi împăcaţi cu sufletul, coborau de-aici toată liniştea unui suflet legat pentru deapururi de Cer în casele lor, în curţile lor, pe ogoarele lor. Biserica aceasta măruntă de statură ascunde toată taina binecuvântărilor cari se revarsă îmbelşugat asupra oamenilor, asupra caselor şi asupra ţarinilor fertile cari încing satul cu o centură de avuţie largă cât zarea. Ea împrăştie strigoii credinţelor deşarte, ea curmă lucrările cele meşteşugite ale diavolului şi tot ea este aceea care stârpeşte orice urmă de egoism hrăpăreţ din inimile plugarilor. Bisericuţa din sat este toată filosofia şi toată civilizaţia noastră.

Fericită-i ţara care-o are încă!

MIŞCAREA LITERARĂ

Tudor Vianu: FILOSOFIA CULTURII. Bucureşti, Editura Publicom 1944.

Dl Prof. Tudor Vianu, teoreticianul nostru consacrat al Esteticei, competent însă în diferite ramuri ale filosofiei — şi critic literar ponderat şi luminos — ne-a dat de curând şi un tratat de „filosofia culturii", „cea mai tânără ramură a sistemului filosofic".

Noua disciplină filosofică, având un caracter sintetic de generalizare asupra diferitelor specii ale culturii, a apărut, fireşte, mai târziu. Ea s'a desvoltat în secolul trecut şi a devenit o preocupare tot mai ispititoare a gânditorilor veacului nostru. Oswald Spengler, N. Berdiaeff, H. Massis, H. Keyserling, G. Simmel, etc. sunt nume des pronunţate şi discutate de contimporanii noştri, deoarece cercul celor ce se interesează de problemele culturii devine mereu mai mare.

Cuprinsul cărţii de faţă a constituit obiectul unui curs de filosofia culturii, ţinut de dl Vianu la Facultatea de Filosofie şi Litere din Bucureşti, între anii 1929—1935. E primul curs de filosofia culturii ţinut la o universitate românească şi foarte rar apăruse un astfel de curs şi la universităţile străine. La noi, după ce la Bucureşti se făcuse de dl T. Vianu pe lângă obligaţiile proprii de Estetică, s'a înfiinţat o catedră de filosofia culturii la Universitatea din Cluj-Sibiu.

La cererea foştilor săi auditori, de a-şi tipări cursul, dl T. V. a făcut-o anul trecut. Corespundea unei reale nevoi de orientare în problemele culturii a publicului nostru şi de aceea autorul merită recunoştinţă.

Ce este *filosofia culturii?* „Filosofia culturii", spune dl V., generalizează asupra materialului pe care îl procură ştiinţele speciale ale culturii, în acelaşi fel în care filosofia naturii generalizează asupra rezultatelor pe care i le oferă ştiinţele particulare ale naturii" (p. 19). Ea teoretizează asupra valorilor, condiţiilor, sensurilor şi idealurilor culturii.

După ce defineşte filosofia culturii, deosebind-o de filosofia istoriei, şi după alte prealabile precizări, se ocupă de teoria valorilor, ceea ce constitue obiectul primei secţiuni a cărţii — *teoria formală a culturii.*

Stabileşte valorile culturale în număr de şase: valoarea economică, teoretică, etică, politică, estetică şi religioasă. Fiecare din ele are o finalitate intrinsecă, fiind astfel ireductibilă la o alta. Nu

se poate stabili un raport de subordonare a uneia față de alta, considerată ca o categorie mai largă, ca specia față de gen, de pildă. „Se poate spune că valorile n'au alt genus proximus decât totalitatea lor" (p. 34).

Nu totdeauna însă a fost așa. In unele epoci de cultură, o anumită valoare a fost ridicată la rangul de supraordonată față de celelalte valori. Astfel, în antichitate, valoarea *teoretică* avea supremația față de celelalte. Socrate, de pildă, credea că omul este bun în măsura în care cunoaște binele. Numai un ignorant săvârșește răul. Evul-Mediu a subordonat toate valorile celei *religioase*. Vremea noastră am putea spune că prețuește, în chip deosebit, valoarea *estetică*.

Epoca modernă, datorită mai ales lui Immanuel Kant, a făcut diferențierea valorilor, stabilind autonomia și ireductibilitatea lor. S'a spus că prin aceasta s'a ajuns la despuierea culturii de un miez semnificativ și unic. Omul s'a retranșat în sfera unei valori predilecte, ignorând pe celelalte. Individualismul modern a dus astfel la o desorganizare a societății. Dl T. Vianu amintește de acest rău al culturii moderne, dar dincolo de el, crede în utilitatea diferențierii valorilor. Dece? Pentrucă „această diferențiere a valorilor, care permite creșterea multiplicarea și diferențierea mijloacelor noastre intelectuale, morale, estetice, poate are ținta de a împinge mai departe stăpânirea omului asupra naturii și creșterea necontenită a spiritului său" (p. 47).

Desigur, o diferențiere a valorilor a fost, până la urmă, cel puțin firească și deci inevitabilă, dar o complectă autonomie ce duce uneori nu numai la preponderența dar chiar la exclusivitatea uneia, produce fărâmițarea unității culturii. E adevărat, cum spune dl Vianu, că diferențierea valorilor face posibilă perfecționarea mijloacelor de realizare a lor și deci de creștere a spiritului omenesc, dar această creștere nu totdeauna ia calea armonică a tuturor valorilor, ci adesea numai direcția uneia. Astfel, dacă epoca modernă a mers spre o impresionantă stăpânire asupra naturii, afirmându-se mereu valoarea teoretică și cea economică, ea a pus în umbră valoarea morală și cea religioasă.

Cu toate acestea dl T. V., recunoscând că fazele istorice sunt ireversibile și că odată făcută diferențierea valorilor nu se mai poate reveni asupra ei, nu se arată prea îngrijorat de diminuarea sentimentului de totalitate în fața vieții, la omul modern. Dsa crede în posibilitatea ca din însuși punctul de vedere al unei valori diferențiate omul să cucerească perspectiva totalității (p. 49).

Dacă ar fi să deplângem autonomizarea valorilor, gândindu-ne la o epocă de desvoltare armonică, unitară a lor, apoi această epocă nici n'a existat vreodată, zice dsa. Orice epocă istorică a fost călăuzită, preponderent, de o anumită valoare, ceea ce a dus la „unitatea de stil" și deci la caracterizarea ei față de alte epoci. Orice epocă însă, a activat în domeniul tuturor valorilor — chiar dacă nu egal în toate.

Mai presus de orice însă, dl Vianu crede în posibilitatea rezonanței unei valori asupra celorlalte. „Nici una din valori, adâncită, nu e lipsită deci de facultatea de a ne îmbogăți cu o seamă de daruri capabile a fi folosite și în alte împrejurări decât în acele proprii valorii originare" (p. 58). Recunoaștem că la personalitățile puternice, cel puțin, acest lucru este posibil.

Cu aceasta, autorul trece la analiza mai îndeaproape a conflictelor dintre valori și a posibilității de armonizare a lor.

In ce privește valoarea *economică*, ușor e divizată de norma maximului de randament prin minimum de efort, ceea ce a provocat critica antichității că intră în conflict cu valoarea teoretică, estetică și morală; ea nu e totuși incompatibilă cu acestea, crede dl Vianu. Dimpotrivă, dsa afirmă că omul economic, burghezul ca tip reprezentativ, trebue să fie disciplinat, ordonat, sobru, căci fără aceste virtuți nu e posibilă producerea de bunuri materiale. Amintește principiile pe care trebue să le respecte omul economic, stabilite de B. Franklin: temperanța, tăcerea, ordinea, decizia, moderația, zelul, loialitatea, etc. Omul economic nu e lipsit apoi nici de reflectarea filosofică, nici de atitudinea religioasă.

Se poate, desigur, ca Franklin, Ford, Mociornița, să fie capabili de trăirea altor valori, dar nouă ni se pare că tocmai valoarea economică stă mai puțin în legătură cu celelalte. Economismul industrial și confortul modern au redus mult din trăirea valorilor culturale. Omul economic rămâne adesea ahtiat de producerea și posesia valorii sale.

Știința, ca expresie a valorii teoretice, în sensul ei mecanicist — fără deci a recunoaște, în interpretarea realității, ideia de finalitate — nu prea era favorabilă *moralei.* In ultima vreme însă, finalitatea a pătruns și în știință, biologic mai ales, ceea ce a făcut posibilă o apropiere de morală. Obiectivitatea spiritului științific influințează în mod firesc ideea de morală.

Știința, deși contează numai cu legi naturale și respinge ideia de supranatural, se poate pune de acord și cu *religia.* Religia nu e doar o formă inferioară de explicare a lumii, ci ea corespunde mai ales unei nevoi de adorare, al cărei resort profund este credința. Aici autorul folosește nimerit acest citat din Pascal: „Nimic nu stă într'un acord mai bun cu rațiunea decât negarea rațiunii în lucrurile credinței, nimic nu stă însă mai mult în contradicție cu rațiunea decât negarea ei în lucrurile care nu sunt un obiect al credinței".

Consecvența și veracitatea științifică conduc la sanctuarul religiei. Există, în fine, întrebări la care nu știința ci religia poate răspunde. Așa dar ideea de conlucrare și completare reciprocă poate aduce armonie între știință și religie. Ceea ce însă trebue combătut în lumina analizelor de până acum, spune dl T. V., este aroganța științifică și dogmatismul ei limitat și miop, niște feluri de a fi pe care adevărații savanți nu le practică niciodată" (p. 93).

Arta nu e neapărat în coliziune cu morala. E drept că unii gânditori vechi, ca Platon şi Aristotel, ca şi unii teologi creştini, din cauză că arta deschide sufletul din lumea simţurilor, au considerat-o dăunătoare moralei, dar ea, fără a predica intenţionat morala, creiază o stare de înaltă spiritualitate, care predispune spre viaţă morală.

Politica şi morala, la fel, se pot concilia. Norma interioară a valorii politice este puterea, pe când a moralei este iubirea. Valoarea politică este extrinsecă, e un mijloc pentru realizarea scopurilor morale ale omenirii, — valoarea morală este intrinsecă. Nu trebuesc confundate. Machiavelli a ridicat valoarea politică la rangul de scop în sine, subordonându-i chiar valoarea morală. Un mare om de stat e capabil de o viaţă morală distinsă şi cu atât mai mult de a înţelege valoarea teoretică sau estetică.

Iată cum izbuteşte dl T. Vianu să pună în armonie valorile culturii. Recunoaşte că una din cauzele crizei culturii moderne este exclusivitatea unor valori, dar nu consideră imposibil un acord al lor. Dacă nu ne gândim la o unificare pe cale logică, o putem obţine printr'o trăire adâncă, intensă, a uneia dintre ele, care să aibă astfel rezonanţă asupra celorlalte. Intr'adevăr, această solidarizare a valorilor în unitatea structurii sufleteşti, o vedem realizată la personalităţi, la „oameni mari".

Admirăm la dl Vianu obiectivitatea şi râvna de a pune în armonie ceea ce adesea oameni cu pretenţii de cultură ţin în stare de conflict.

Cu aceasta se termină secţiunea I-a, „teoria formală a culturii", urmând a II-a, întitulată „teoria materială a culturii". Aici autorul expune *condiţiile* creaţiei culturale. Un factor al culturii este *mediul*, dar susţinerile lui Montesquieu şi Taine sunt exagerate. Mediul este o condiţie a culturii numai în funcţie de valoarea omului.

Autorul vorbeşte apoi de condiţia *economică*, ce nu trebue nesocotită, dar nici să i se acorde un rol prea important.

In ce priveşte *rasa*, e prea mult ceea ce afirmă Gobineau şi Chamberlain, dar dacă rasa reprezintă totodată şi un anumit mediu, atunci în legătură cu acesta — şi nu indiferent de el — ea este una dintre condiţiile materiale ale culturii.

Trecând la „condiţiile spirituale", prezintă ca factor important *tradiţia* — „influinţa muncii culturale anterioare asupra celei prezente". Intrucât e o experienţă verificată îndelung, ea poate să îndrumeze creaţia culturală cu mai multă precizie şi siguranţă decât inteligenţa individuală. „Tradiţia este însă o forţă necesară şi binefăcătoare, atunci când se echilibrează cu libertatea şi inovaţia", zice autorul.

Influinţa tradiţiei asupra vieţii culturale stă în legătură cu mărimea sau „cantitatea grupului social". „Cu cât grupul social este mai întins, cu atât influinţa tradiţiei este mai slabă" şi invers (p. 157).

Urmează o altă secţiune a sistemului: *mijloacele culturi*. Un mijloc de producere a culturii este *tehnica* în sens larg. Tehnica,

în sensul maşinismului, a dus la unele inconveniente pentru cultură. A mijlocit o specializare profesională îngustă, fără orizont, care, fireşte, nu poate acoperi întregul cuprins al vieţii. Industrialismul modern cu caracterul său cantitativ-materialist, cu ritmul său precipitat, a sufocat anumite valori şi însăşi personalitatea umană.

In *familie* se pun bazele culturii. Părinţii trebue să aibă grije de a ascunde laturile negative ale vieţii — nesocotirea şi înfrângerea valorilor. Acestea trebue să apară totdeauna luminoase şi biruitoare.

Cultura e continuată de *şcoală*. Ea s'a desvoltat după afirmarea ideii de valoare şi egalitate a omului şi, prin urmare, e o instituţie democratică. Şcoala să nu depărteze de viaţă. „Idealul unei desvoltări normale ar fi prin şcoală înapoi către viaţă. O cultură cu adevărat asimilată ar fi aceea care a dărâmat schelăria pe care şcoala a învăţat-o, după ce s'a folosit de ea" (p 197).

Cultura populară, cu fondul ei de tradiţii şi deci de experienţe ale neamului, opreşte subconştientul creator al omului.

După ce autorul a desbătut problema *valorilor*, a arătat *condiţiile* şi *mijloacele* creaţiei culturale, a fost necesar să se ocupe de problema scopurilor către care se îndreaptă procesul cultural. Se deschide astfel a III-a secţiune a cărţii: *idealul cultural*.

Ce se urmăreşte prin cultură: desvoltarea raţiunii, adică ceea ce după concepţia raţională constitue fondul excelent al spiritului omenesc? Tinde cultura la desvoltarea unor valori specifice unei naţiuni, cum afirmă concepţia istorică, sau la desăvârşirea integrală a propriei tale persoane, cum susţine concepţia umanistă, activistă? Care dintre aceste trei idealuri: raţionalist, istoric, umanist, trebue ales?

Concepţia raţionalistă e unilaterală, întrucât îşi propune desvoltarea numai a raţiunii, neglijând alte laturi ale sufletului. Istoricul, preconizând desvoltarea unui ciclu închis de trăsături caracteristice, produce o ruptură cu cultura universală, în timp ce dincolo de diferenţele specifice culturilor popoarelor, există note esenţiale culturii în genere. Istorismul atrage asupra culturii legate de un anumit climat puţin fatalism şi chiar pesimism. Intre diferitele stiluri culturale — după expresia lui Nietzsche — n'ar exista posibilitate de comunicare şi înţelegere, cum susţine Oswald Spengler. Dar însuşi Hegel, care a contribuit într'o largă măsură la promovarea concepţiei istorice a culturii şi a creiat noţiunea der Volksgeist, a găsit ieşirea spre o realitate spirituală mai largă, logosul universal al istoriei, ceea ce el numeşte der Weltgeist. Aceasta îl şi face să scrie o filosofie a istoriei universale.

Dl Tudor Vianu preconizează o concepţie activistă a culturii, după care cultura e „un produs al libertăţii omeneşti, orientată către nişte scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane" (p. 248). Expresia ei simbolică o dă *mitul prometeic*.

Epoca noastră e lipsită, cum se spune, de un subconştient creator? Nu, spune dl T. V., ea are la temelie un mit generos şi fe-

cund, mitul prometeic. Acesta a fost totdeauna mitul culturii omeneşti. A variat, în diferite timpuri, numai interpretarea lui.

In prelucrarea modernă — Goethe e reprezentativ — Prometeu e absolut de vină şi cosiderat ca prieten nedesminţit al oamenilor. La moderni, mitul prometeic a devenit un simbol al cultului creaţiei. Afirmarea liberă a energiei creatoare, învingând toate obstacolele şi îndurând suferinţă, caracterizează spiritul prometeic al epocei moderne, crede dl T. V. Spre deosebire de antichitate, care vedea o ordine imutabilă a lucrurilor, lumea modernă contează cu devenirea perpetuă spre o schimbare şi perfecţionare a tuturor. E o concepţie activistă a culturii.

Tip reprezentativ al spiritului prometeic în cultura modernă este în poezie Goethe cu Faust al său, iar în filosofie este Kant cu a sa „răsturnare copernicană", după care temeiul adevărului stă în raţiunea umană.

Autorul termină valorosul său studiu cu recomandarea, pentru cultura românească, a unei concepţii activiste, care ar putea duce la o desvoltare armonică a puterilor neamului.

„Filosofia culturii" e o carte care ar face cinste oricărei literaturi filosofice şi care trebue să stea pe masa de lucru a oricui simte nevoia plăcerilor înalte ale spiritului. GH. IFTIMIE

*

Emilian Vasilescu: RAPORTUL DINTRE RELIGIE ŞI FILOSOFIE, Bucureşti 1943.

Problema raportului dintre filosofie şi religie este „cea mai delicată, cea mai răscolitoare de pasiuni şi cea mai desbătută" (M. Florian). Caracterul delicat, răscolitor de pasiuni şi ardent al acestei probleme rezidă în natura fiinţei omeneşti, dornică să ancoreze la ţărmul izbăvitor al transcendenţei şi să culeagă mărgăritarele preţioase ale valorilor absolute. Setea de absolut, precum şi necesitatea unei explicări mulţumitoare a lumii şi a vieţii, fiind inerentă spiritului uman, acesta încearcă să străbată dincolo de cotidian cu ajutorul credinţei şi raţiunii. In această explorare religia întrebuinţează, cu precădere, credinţa ; filosofia întrebuinţează cu precădere, dacă nu cu exclusivitate, raţiunea. Din lipsa de respect a obiectului şi metodei uneia faţă de cealaltă s'au ivit antagonisme între ele. In realitate, însă, amândouă au ca ţintă supremă cucerirea înălţimilor metafizice şi desprinderea sensului pe care-l are existenţa în ansamblul ei. Lucrul acesta il demonstrează Păr. Em. Vasilescu în studiul condensat pe care il înfăţişăm aci.

Autorul face o scurtă prezentare istoric-critică a problemei, sfârşind cu câteva consideraţii asupra raportului dintre teologia ortodoxă şi filosofie.

In antichitate, la Greci, filosofia s'a desvoltat fără împotriviri din partea religiei. Tot ce se putea extrage din mitologia populară, îndeosebi elementele raţionale, era integrat în sistemele marilor filosofi.

Epoca patristică și medievală, la aparență, a fost dezastruoasă pentru destinul filosofiei. Filosofia, în această epocă, a trebuit să-și întrerupă activitatea din cauza opoziției categorice pe care i-o făcea creștinismul — susțin detractorii valorilor revelate. Susținerea aceasta nu este decât parțial întemeiată, fiindcă decadența filosofiei păgâne se datorește unor cauze independente de creștinism (d. e. sub înrâurirea spiritului roman, preocupările filosofiei sunt îndreptate spre probleme de morală individuală). Numărul sf. Părinți potrivnici filosofiei este infim; majoritatea dintre ei au întrebuințat terminologia filosofică pentru a face accesibile adevărurile revelate intelectualității de atunci. Unii dintre sf. Părinți descoperind în filosofia greacă adevăruri înalte, cari concordau cu doctrina creștină, afirmau că acestea sunt probe peremptorii ale existenței unei revelații naturale în gândirea precreștină. Dintre sf. Părinți cari au accentuat necesitatea unei conlucrări armonioase a religiei cu filosofia, pomenim pe: Clement Alexandrinul, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nissa, Ioan Damaschinul, iar dintre apuseni pe fer. Augustin.

In epoca modernă și contemporană întâlnim curente filosofice categoric ostile religiei și curente filosofice favorabile religiei. In tabăra filosofilor ostili religiei întâlnim pe: Feuerbach, Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Nietsche, Haeckel, etc.... Titanul filosofiei europene, I. Kant, propune o soluție împăciuitoare între filosofie și religie. Cea mai interesantă soluție este aceea dată de reprezentanții filosofiei valorilor: W. Windelband, H. Rickert, N. Hartmann, Louis Lavelle, René Le Senne etc..., după părerea cărora filosofia și religia se întâlnesc în absolut, Dumnezeu fiind pentru filosofie un imperativ logic, iar pentru religie o realitate absolută.

In partea finală, autorul demonstrează că înăuntrul concepției creștine problema raportului dintre filosofie și religie se deslegă dela sine. Spiritul uman primește din Rațiunea supremă lumina credinței și lumina cunoștinței. Cu ajutorul acestora omul pășește pe drumul izbăvirii depline.

Având calități științifice, stilistice și metodologice excepționale, studiul Păr. Em. Vasilescu referitor la „Raportul dintre religie și filosofie" este deosebit de prețios pentru toți cei ce se interesează de factorii constitutivi ai culturii umane.

Preot Prof. IOAN BUNEA

Coriolan Petranu: BISERICA REFORMATĂ DIN SIGHET ȘI BISERICILE DE LEMN DIN MARAMUREȘ. — BISERICA SF. NICOLAE DIN BRAȘOV ȘI ODOARELE EI. Sibiu, „Cartea Românească din Cluj" 1945, p. 15.

Domnul profesor *Coriolan Petranu* dela Universitatea din Cluj, eminent cunoscător în probleme de istoria artei și apreciat ca atare în cercurile cele mai competente din țară și din străinătate, publică un nou studiu de specialitate și anume despre *Biserica re-*

formată din Sighet și bisericile de lemn din Maramureș și *Biserica Sf. Nicolae din Brașov și odoarele ei.* Ca întindere, studiul ocupă doar 15 pagini. Documentarea care il însoțește însă la tot pasul, îi împrumută o însemnătate deosebită din punct de vedere științific.

Intâia parte, care se ocupă de *Biserica reformată din Sighet*, combate pas cu pas unele afirmații, privind acelaș subiect, ale dlui prof. *Al. Filipașcu.* Studiul precizează că respectiva biserică nu este zidită în stil bizantin, ci „in cel de tranziție dela romanic la gotic" (p. 2); „arcurile frânte deasupra pilastrilor navei de mijloc, apsida poligonală, ferestrele și lipsa cupolei ne învederează aceasta" (p. 2). Apoi, cu privire la datare, „*Biserica din Sighet este... din jum. I a sec. XIV; ca stil și amănunte un monument apusean, nu bizantin*" (p. 4).

„Ceea ce ne interesează pe noi în primul rând este dacă această biserică a fost originar românească ori nu" (p. 4). In anul 1938 (*L'Art Roumain de Transylvanie*, p. 87), profesorul Petranu răspundea afirmativ. Iși menține părerea și azi (cf. p. 5), fiindcă „biserica nu avea sacristia indispensabilă cultului romano-catolic, deci trebuia să fi fost ortodoxă" (p. 5).

Aceasta este părerea istoricului de artă, rămânând însă necesară „o nouă cercetare și cumpănire" (p. 5) și a istoricilor români.

Studiul aduce date însemnate și cu privire la bisericile de lemn din Maramureș, arătând că la înălțarea lor a contribuit o artă „românească" (p. 8). Doar la turnul bisericilor admite „o influință a Sașilor" (p. 8). Ei dădeau turnului un scop de apărare. „*Meșterii țărani români ai turnurilor bisericilor de lemn însă nu au fost simpli imitatori, ci au transformat scopul de apărare* al turnurilor săsești *in unul pur artistic*, fără scop practic de apărare" (p. 10).

Tocmai din aceste motive, dl C. Petranu rezumă următoarea concluzie edificatoare: „*Față de turnurile greoaie germane și ungurești Românul a introdus sveltețā, grație, eleganță, caracter misterios-romantic*, cari calități nu se găsesc la cele săsești și ungurești (p. 10).

*

In partea a doua, studiul dlui prof. C. Petranu cuprinde observațiuni critice de specialist asupra monografiei: *Biserica Sf. Nicolae din Brașov și odoarele ei, de dl C. Mușlea.* Sunt înfățișate meritele și umbrele lucrării. „Utilitatea lucrării este învederată" (p. 13). Dar dl C. Mușlea a „luminat monumentul și tezaurul din punct de vedere istoric" (p. 13). Ar trebui să se adauge și ochiul critic al unui istoric de artă, pentru ca lucrarea să fie împlinită. Până la ivirea unui asemenea specialist, lucrarea dlui C. Mușlea rămâne în primul plan.

*

Studiul dlui prof. C. Petranu este un luminiș într'un câmp de cercetare foarte întins, poartă însemnătate evidentă pentru specialiștii în istoria artei și în istoria generală, dar nu este mai puțin însemnat nici pentru slujitorii altarelor.

DUMITRU CĂLUGĂR

CRONICA

PRĂZNUIREA ÎMPLINIRII UNUI PĂTRAR DE VEAC DE ARHIPĂSTORIRE A I. P. SF. MITROPOLIT NICOLAE. Praznicul Pogorîrii Duhului Sfânt din anul acesta a fost sărbătorit în cetatea de scaun a Mitropoliei Ardealului cu rugăciuni cucernice către Părintele ceresc, căruia i-am dat mulţămită pentru toate binefacerile ce le-a revărsat asupra Inalt Prea Sfinţitului nostru Mitropolit *Nicolae*. S'au împlinit atunci douăzecişicinci de ani de când luminatul profesor de Teologie dela vechiul Institut teologic-pedagogic „Andreian" a fost hirotonit întru arhiereu şi orânduit în jeţul şagunian, pe care voturile unanime ale reprezentanţilor clerului şi poporului dreptcredincios de dincoace de munţi i-l hărăziseră însufleţiţi de cele mai bune nădejdi în activitatea sa ulterioară.

Număroşi membri ai Societăţii misionare „Oastea Domnului", veniţi de cu vreme din diverse părţi ale ţării, cu inimi înflăcărate de simţirea religioasă pe care altă dată o vedeam tălăzuindu-se în valuri groase, la procesiunile de Rusalii de pe străzile Sibiului, au sârguit la praznic şi'n acest an, în ciuda anevoioaselor condiţiuni de călătorie cari se cunosc. De dimineaţă, curtea spaţioasă a Academiei teologice „Andreiane" fremăta sub paşii lor înfioraţi de bucurie duhovnicească. Praporii „Oastei Domnului", cari au putut răsbi până'n „Ierusalimul" acestei frăţii religioase, erau aliniaţi în faţa Reşedinţei mitropolitane când măreţul sobor de preoţi şi diaconi a purces din Catedrală, în dangăt de clopote şi cântări înălţătoare, să-l conducă la altar, cu alaiul îndătinat, pe Inalt Prea Sfinţitul nostru Mitropolit *Nicolae*.

Sfânta Liturghie arhierească a fost de-o măreţie rară.

La sfârşitul ei, I. P. Sf. Sa a predicat poporului despre primenirea vieţii obşteşti prin revărsările darurilor Duhului Sfânt.

Cu acelaşi ceremonial, I. P. Sf. Sa a fost condus la Reşedinţă, asaltat fiind din toate părţile de credincioşii prezenţi la praznic.

Cu toate că I. P. Sf. Sa şi-a exprimat dorinţa de-a se renunţa la orice fel de subliniere festivă a împlinirii unui pătrar de veac de când păstoreşte cu înţelepciune Mitropolia Ardealului, salonul de recepţie al Reşedinţei mitropolitane a fost umplut curând de cei ce s'au înfăţişat acolo pentru a-i face urări din acest prilej. In asistenţă: dl General de Divizie Băldescu Radu, dl Inspector general sanitar Dr. Gheorghe Preda, vicepreşedintele „Astrei", I. P. C. Arhimandrit-Vicar Teodor Scorobeţ cu consilierii şi funcţionarii arhiepiscopeşti,

Păr. prof. univ. Ioan Lupaş, Părintele Rector Dr. D. Stăniloae cu profesorii Academiei teologice „Andreiane", dl director Prof. Ion Sandu cu profesorii Şcoalei normale de băeţi „A. Şaguna", dra directoară Prof. Maria Iuga cu profesoarele Şcoalei normale „A. Şaguna", Păr. consilieri eparhiali Dr. Sebastian Stanca (Cluj) şi I. Rujdea (Sighet), dl director de spital Dr. Liviu Ionaşiu, dnii Ştefan Duca şi Ioan Marcu din partea personalului Tipografiei şi Librăriei arhidiecezane, ş. a.

Când I. P. Sf. Sa şi-a făcut intrarea în salonul de recepţie, a luat cuvântul I. P. C. Arhimandrit *Teodor Scorobeţ*, vicar arhiepiscopesc, care a exprimat urările preoţimii, poporului şi instituţiilor noastre bisericeşti.

In numele Episcopiei Maramurăşului a făcut urări I. P. Sf. Sale Păr. consilier episcopesc *I. Rujdea*, iar din partea reuniunilcr femeilor române dna Prof. Lucia Cosma.

Tuturora le-a răspuns I. P. Sf. Sa.

In după amiaza primei zile de Rusalii, I. P. Sf. Sa Mitropolitul nostru *Nicolae* a petrecut mai bine de două ore între membrii Societăţii misionare „Oastea Domnului", împărtăşindu-le cuvântul Evangheliei lui Hristos în cadrele adunării care s'a desfăşurat în aula Academiei teologice „Andreiane".

Dr. GRIGORIE T. MARCU

NOTE ȘI INFORMAȚIUNI

DIN prilejul împlinirii a douăzecișicinci de ani de când a fost rânduit la cârma Bisericii ortodoxe române din Ardeal, I. P. Sf. nostru Mitropolit *Nicolae* a acordat distincțiuni unui număr însemnat de membrii ai clerului în subordine, cari s'au distins pe tărâm pastoral, cultural și administrativ.

Intre cei ce au fost distinși de către I. P. Sf. Sa se află și următorii membrii ai grupării „Revistei Teologice": Prot. Emilian Stoica-Sighișoara (crucea de *stavrofor),* Preot Dr. Nicolae Neaga, profesor la Academia teologică „Andreiană", Preot Dr. Iosif Hradil și Preot Gheorghe Secaș, consilieri arhiepiscopești (hirotesiți *protopopi),* Diacon Alexandru Popa consilier arhiepiscopesc (hirotesit *presbiter*), Diacon Dr. Emilian Vasilescu, profesor la Academia teologică „Andreiană", Pr. Gheorghe Șoima, Preot Dr. Corneliu Sârbu, conferențiari la Academia teologică „Andreiană" și Preot Nicodim Belea, duhovnicul Academiei teologice „Andreiane" (distinși cu *brâu roșu).*

Dintre ceilalți clerici distinși reținem pe Păr. Ioan Duma, protopopul tractului Jiu (crucea de *stavrofor*), Păr. Ștefan Morariu, revizor eparhial (hirotesit *protopop*) și Păr. Ioan T. Munteanu, funcționar consistorial (*brâu roșu*).

MINISTERUL Cultelor a anunțat că între Bisericile ortodoxe ale României și Rusiei a intervenit un acord în sensul ca preoții români din Basarabia să se întoarcă la parohiile lor. Aceștia vor fi primiți cu atențiune și se vor bucura de aceleași înlesniri ca și preoții ruși.

TIPOGRAFIA noastră Arhidiecezană este pe punctul de a încheia tipărirea unui studiu despre *Sfinții Români,* de Preotul Dr. Liviu Stan, profesor la Academia teologică „Andreiană". Studiul apare în colecția „Seria Teologică".

TELEGRAFUL ROMÂN a publicat în nr. 24—25 (17 Iunie) a. c. textul conferinței cu titlul: „Biserica în Uniunea Sovietică, după mărturiile din Biserica rusească", pe care Păr. Rector Dr. D. Stăniloae a rostit-o în 18 Martie a. c. în cadrele ARLUS-ului, secția Sibiu.

GR. T. M.

ABONAȚII noștrii sunt insistent rugați să-și achite restanțele de abonament. Scumpetea crescândă a tiparului și hârtiei ne impune sarcini financiare suplimentare, cărora trebue să le facem față în termen. „R. T."

REVISTA TEOLOGICA

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICEASCĂ

ÎNFIINȚATĂ ÎN ANUL 1907 DE PROFESORUL Dr. NICOLAE BĂLAN

Redacția și Administrația: SIBIU, ACADEMIA TEOLOGICĂ „ANDREIANĂ"

BIBLIOGRAFIE

Mitropolitul *Nicolae*: **MÂNTUEŞTE DOAMNE POPORUL TĂU. Sibiu, Tipografia Arhidiecezană 1945, p. XVI+254. Preţul Lei 800.— Coperta: Ieromonah Arsenie.**

Cartea celor şapte ani [1938—1944] de sbucium românesc oglindit în cuvântări, discursuri şi pastorale arhiereşti.

† **Nicolae**, Episcopul Clujului: Noul Testament. Ediţia II. Cluj 1945

Albu Nicolae: Istoria învăţământului românesc din Transilvania până la 1800. Blaj 1944

Aristofan: Plutus. Trad. de St. Bezdechi. Sibiu 1944

Bezdechi Şt. Dr. Prof. univ.: Cronica inedită dela Blaj a protosinghelului Naum Râmniceanu. Partea I. Sibiu 1944

Bodogae T. Preot Dr.: Despre cunoştinţele teologice ale preoţilor români de acum 200 de ani. Sibiu 1944

Borza Al.: O problemă fundamentală pentru Biserică şi Neam: Copiii. Timişoara 1944

Branişte Ene Diacon: Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila. Bucureşti 1943

Ciceu Teodor Preot: Tâlmăciri la Evangheliile Duminecilor de peste an. Cluj 1945

Çiolan N. I.: Catehismul vieţii politice a Românilor. Sibiu 1944

Diamandi Sterie: Fiul lui Dumnezeu-Fiul Omului. Vol. II: Activitatea şi învăţătura. Bucureşti 1943. Vol. III: Patimile, moartea şi invierea. Bucureşti 1943

Dragomir Silviu Dr. Prof. univ.: André Şaguna et Joseph Rajacic in: Balcania. VI. Bucarest MCMXLIII, p. 242—282

Fruma I. Dr. şi **Marcu** T. Grig. Dr.: Procesul Mântuitorului. Studiu juridic şi teologic. [„Seria Teologică" nr. 30] Sibiu 1945

Lupaş-Vlasiu Marina Dr.: Aspecte din istoria Transilvaniei. Sibiu 1945

Lupşa St. Dr. Prof.: Primatul sf. Apostol Petru în literatura primelor trei veacuri creştine. Iaşi f. a.

Marcu T. Grigorie Dr. Diacon: Un temeiu documentar al istoricităţii cărţilor Noului Testament: Fragmentul Muratori („Contribuţiuni la studiul T. N." nr. 4). Sibiu 1944

— Din neamul lui Dumnezeu suntem [Bibl. „Veniţi la Hristos" nr. 19]. Sibiu 1945

Mateiu I., **Roşca** P., **Gherghel** I., **Cioranu** S., **Lupaş** S. şi **Gârbacea** I.: Factorii transilvani ai unirii. Braşov 1944

Mladin Nicolae Diacon: Bucură-te Mireasă Pururea Fecioară. Sibiu 1945

Muşlea C. Candid: Biserica Sf. Nicolae din Şcheii-Braşovului, vol. I (1292-1742). Braşov 1943

Petranu Coriolan Dr. Prof. univ.: Arta românească din Transilvania. Sibiu 1943

— Ars Transsilvaniae. Etudes d'Histoire de l'Art transylvain. Sibiu 1944

Platon: Euthyfron Menexen. Trad. de St. Bezdechi. Sibiu 1943

— Hippias Maior (Despre frumos). Trad. de St. Bezdechi. Sibiu 1943

— Menon Euthydemus. Trad. de St. Bezdechi. Sibiu 1943

Prodan D.: Teoria imigraţiei Românilor din Principatele Române în Transilvania în veacul al XVIII. Sibiu 1944

Pulpea I. Ioan Diacon: Sfântul mucenic Emilian din Durostor. Bucureşti 1945

Reli Simion Dr. Prof. univ.: Istoria vieţii bisericeşti a Românilor. Vol. I. Cernăuţi 1942

Roşca D. D.: Linii şi figuri. Sibiu 1943

— Puncte de sprijin. Sibiu 1943

Şesan Valerian Dr. Prof. univ.: Curs de Drept bisericesc universal. Ed. IV. Cernăuţi 1942

Vasilescu Emilian: Lecţii introductive în Filosofie. Bucureşti 1943

(Tipărit în 7 Iulie 1945)

Lei 500.—